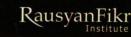
ALI SYARI'ATI: MELAWAN HEGEMONI BARAT

"Bagi Syari'ati, kualitas dan kapasitas manusia tidak ditentukan oleh faktor jenis kelamin, suku bangsa, mazhab, atau aliran tertentu. Secara substantif, semua manusia berpotensi untuk menjadi manusia paripurna *(ahsan taqwim)* atau makhluk terjelek *(asfala safilin)*. Demikian pula setiap suku bangsa berpotensi menjadi umat pilihan *(khaira ummah)*. Siapa pun yang dapat menjalani hukum-hukum yang telah ditetapkan untuk itu, merekalah yang akan menggapainya." **(Prof. Nasaruddin Umar)**

"Pandangan dunia Syari'ati yang paling menonjol adalah menyangkut hubungan antara agama dan politik yang dapat dikatakan menjadi dasar ideologi pergerakannya. Di dalam konteks ini, Syari'ati dapat disebut sebagai pemikir politik-keagamaan *(politico religio thinker)*. Salah satu tema sentral dalam ideologi politik-keagamaan Syari'ati adalah agama Islam dapat dan harus difungsikan sebagai kekuatan revolusioner untuk membebaskan rakyat yang tertindas, baik secara kultural maupun politik." **(Prof. Azyumardi Azra)**

Pembahasan dalam Buku ini

1. Filsafat pergerakan Ali Syari'ati; Syi'ah, ideologi revolusioner, dan ulama serta sejarah masa depan.
2. Dari cengkeraman penjara ego memburu revolusi.
3. Ali Syari'ati dalam Revolusi Islam Iran.
4. Drama kolosal haji, dialektika cerita Qabil dan Habil; kajian Sosiologi Agama.
5. Genesis: dari dentuman besar revolusi, tinjauan filosofis puisi Ali Syari'ati.

lamic Philosophy & Mysticism

ww.sahabat-muthahhari.org
B: Rausyan Fikr
otline SMS: 0817 27 27 05

ISBN 978-602-17363-5-7
9 786021 736357

ALI SYARI'ATI:

Editor: M. Deden Ridwan

Agama, Ideologi
dan Dentuman Revolusi Sosial
Perspektif Intelektual Indonesia

ALI SYARI'ATI: MELAWAN HEGEMONI BARAT

Editor: M. Deden Ridwan

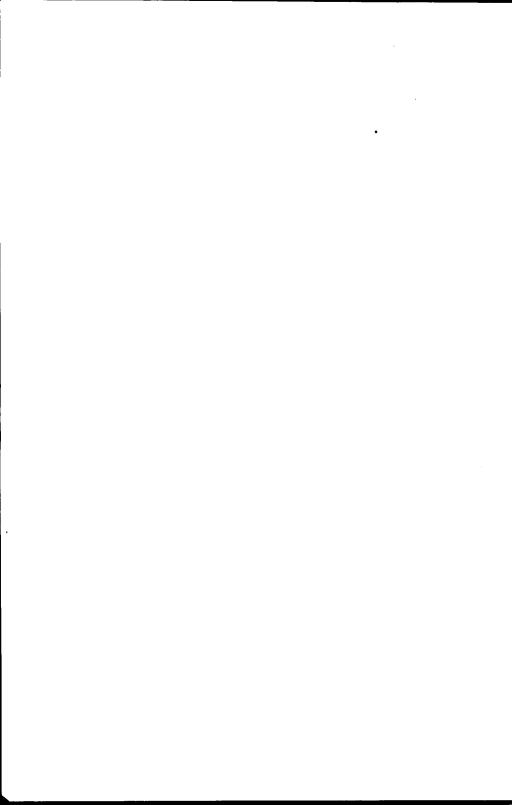
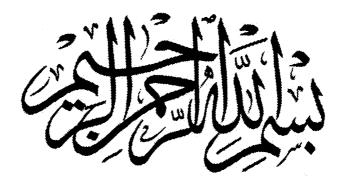
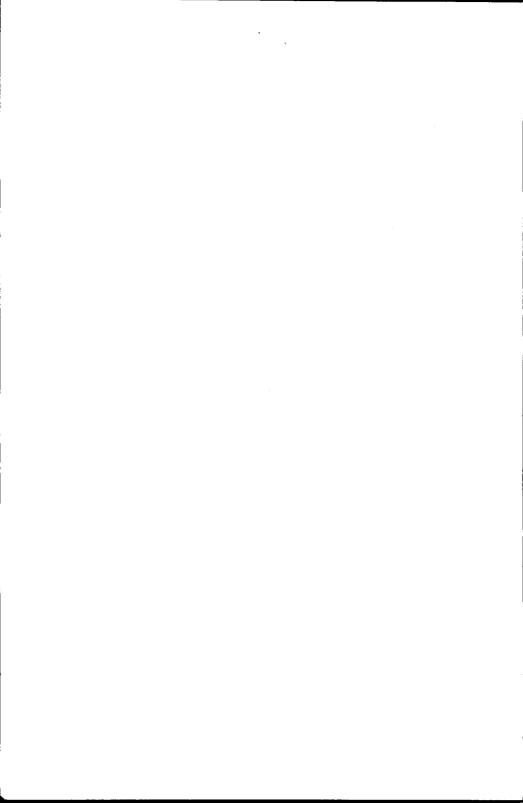
RausyanFikr Institute

Agama, Ideologi dan Dentuman Revolusi Sosial Perspektif Intelektual Indonesia

ALI SYARI'ATI: MELAWAN HEGEMONI BARAT

Editor: M. Deden Ridwan

بسم الله الرحمن الرحيم

Ali Syari'ati:

MELAWAN HEGEMONI BARAT

Agama, Ideologi, dan Dentuman Revolusi Sosial Perspektif Intelektual Indonesia

"Kita menerima kebenaran mutlak sebagai keniscayaan.
Karena itu, kita percaya keterbukaan pemikiran.
Kita menghargai pluralitas. Kita akan perjuangkan kebenaran mutlak dengan keterbukaan dan pluralitas."
(RausyanFikr Institute, Islamic Philosophy & Mysticism)

www.sahabat-muthahhari.org
Fb: Rausyan Fikr
Hotline SMS: 0817 27 27 05

Ali Syari'ati: MELAWAN HEGEMONI BARAT

Agama, Ideologi, dan Dentuman Revolusi Sosial Perspektif Intelektual Indonesia

Penyunting: M. Deden Ridwan
Pemeriksa Aksara: Wahyu Setyaningsih
Desain Sampul: Abdul Adnan
Penata Letak: Isti Chanah, Fathur Rahman

Cetakan 1, Rabiulakhir 1434 H/ Maret 2013

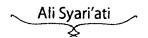
Diterbitkan oleh

RAUSYANFIKR INSTITUTE
Jl. Kaliurang Km 5.6 Gg. Pandega Wreksa No. 1B, Yogyakarta
Telp/Fax: 0274 540161
Hotline sms: 0817 27 27 05
Email: yrausyan@yahoo.com
Website: www.sahabat-muthahhari.org
Fb: Rausyan Fikr
Twitter: RausyanFikr_

ISBN: 978-602-17363-5-7

Daftar Isi

Ucapan Terima Kasih

Ide penulisan buku ini sebenarnya berawal dari sebuah diskusi kecil. Saat itu, pada sekitar 1992—1997, kelompok studi Flamboyant Shelter, Ciputat, memiliki minat serius mengkaji pemikiran-pemikiran tokoh "kiri" dan "radikal". Salah satu tokoh yang dimaksud ialah Dr. Ali Syari'ati. Diskusi tersebut dilaksanakan setiap seminggu dua kali secara lesehan disertai makanan dan minuman ringan hasil sumbangan peserta. Sambutan para peserta diskusi—sebagian besar mahasiswa—ternyata cukup simpatik. Buktinya, banyak mahasiswa memadati—kendati terasa sesak dan pengap—ruangan diskusi: sekadar untuk mendengarkan, mengajukan pertanyaan, menyampaikan kritik, hingga menggugat "kebesaran" sosok tokoh tersebut. Sebagai antiklimaks dari diskusi tersebut adalah seminar sehari "Pokok-Pokok Pikiran Ali Syari'ati". Dari situlah, kami mendambakan sebuah buku yang menyoroti pemikiran Syari'ati secara kritis dari para intelektual Indonesia. Sayangnya, ide tersebut tak sempat terealisasi dengan cepat. Setelah kami hampir lupa tentang gagasan itu, Mas Haidar Baqir—banyak membantu kelompok studi kami—dalam pelbagai kesempatan terus mengingatkan akan pentingnya niat penulisan buku tersebut. Akhirnya, kami mendesain sebuah format buku berikut daftar penulisnya, hasilnya adalah buku yang ada di hadapan pembaca ini. Perlu dicatat bahwa semua penulis di sini sengaja kami minta tulisannya khusus untuk buku ini, kecuali

tulisan Azyumardi, yaitu Asia yang sempat disampaikan dalam seminar di atas, tetapi kemudian disempurnakan.

Untuk itu, kami merasa perlu menyampaikan banyak terima kasih kepada para penulis dalam buku ini. Mereka telah memberi kontribusi yang tak ternilai harganya. Ucapan serupa layak disampaikan kepada rekan-rekan kelompok studi Flamboyant Shelter, antara lain: Jamal D. Rahman, Idris Thaha, Iding Rosyidin, Ilham Khoiri R., Asrori S. Kami, Abdillah Kholis, Ali Waki, Dudun S., Hudri, dan M. Jejen Musfah. Mereka semua begitu bersemangat mendorong kami untuk segera menyelesaikan buku ini.

Terkenang pula rekan A. Bakir Ihsan yang telah memberikan pikiran-pikiran penting dan segar, terutama ketika kami menulis pengantar buku ini; dan Usep Abdul Matin (mahasiswa S2, Universitas Leiden, Belanda) yang telah membantu menerjemahkan sebagian tulisan Muhammad Nafis dengan tekun. *Wabil* khusus kepada Mas Haidar Baqir yang dengan penuh kesabaran terus mendorong kami untuk menyelesaikan naskah buku ini, mencari sebuah penerbit hingga menulis kata pengantar; ucapan terima kasih pantas dilayangkan. Kemudian, kepada Neng Ella, istri tercinta, inspirator yang menyejukkan.

Editor

Pengantar Editor

"Orientalisme sebagai gaya Barat
untuk mendominasi, menata kembali
dan menguasai Timur....
Hubungan antara Barat dan Timur
adalah hubungan kekuatan, dominasi, hubungan berbagai
derajat hegemoni yang kompleks...."

Edward W. Said

"Aku tidak percaya bahwa apa
yang kukatakan sudah merupakan
kebenaran final.
Apa yang kukemukakan sekarang
mungkin saja besok akan
kuralat atau kusempurnakan".

Ali Syari'ati

I

Deretan kata-kata Edward W. Said[1] di atas sungguh mengasyikkan, sekaligus meyesakkan. Mengasyikkan karena nadanya yang amarah, tetapi beralasan. Menyesakkan karena ia begitu ingin mencakup banyak hal, mengulas begitu banyak bahan, mendepa sejarah yang panjang—untuk membuktikan dan mengecam satu perkara: sikap "kaum Orientalis".[2]

Di atas segalanya, kesaksian seorang kritikus besar asal Palestina itu adalah refleksi dari kedigdayaan Barat yang memang luar biasa. Sejarah membuktikan bahwa dunia Timur[3] benar-benar dibuat tidak berdaya oleh ekspansi Barat yang merefleksikan pelbagai kekuatan, baik ideologi, budaya, bahasa, politik, ekonomi, maupun iptek. Di tengah-tengah kekuatan itulah Timur "diciptakan", atau memakai istilah Said adalah "ditimurkan". Oleh karena itu, bagi Barat mengenal Timur otomatis menguasainya. Dari situlah, maka drama sejarah panjang hubungan Barat dengan Timur selalu diwarnai rasa kepedihan yang sangat dalam dan menyakitkan; bahkan sampai sekarang!

---

[1] Pernyataan-pernyataan pedas Edward Said yang dikutip dalam tulisan ini didasarkan pada dua buku terpentingnya, *Orientalisme* (Bandung: Pustaka, 1994) dan *Kebudayaan dan Kekuasaan: Membongkar Mitos Hegemoni Barat* (Bandung: Mizan. 1995). Bandingkan dengan karyanya yang lain, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (London: Rotledge and Kegan Paul, 1981).

[2] Penilaian dengan kata-kata serupa juga pernah dikemukakan oleh Goenawan Mohamad dalam sebuah tulisannya. Lihat Goenawan Mohamad, *Catatan Pinggir 1* (Jakarta: Grafitipers, 1991), cet. ketiga, h. 274

[3] Di dalam tulisan ini, saya memandang term dunia Timur, dunia ketiga, dan dunia Islam sebagai istilah yang dianggap sinonim.

Di dalam menyingkap drama itu, Said berhasil membongkar kedok petualangan akademis, estetis, dan geografis Eropa ke wilayah-wilayah Timur. Petualangan yang ternyata menyimpan sindrom imperialis dan kolonialis Barat, khususnya Inggris dan Perancis.[4] Menurut Said, Timur adalah sebuah panggung teater yang didirikan di hadapan Eropa. Di situ, para penonton disuguhi drama repertoar budaya dengan latar, kostum, dan dekor yang disiapkan Eropa pula. Melalui repertoar budaya ini, imajinasi Eropa dibangun: Barat adalah kebudayaan yang maju, pintar, dan superior; sedangkan Timur terbelakang, bodoh, dan bahkan menjijikan.[5] Jadi, melalui wacana Orientalisme diperkenalkan bahwa budaya Barat—persisnya apa yang menjadikan budaya tersebut berkuasa, baik di Barat maupun di luar Barat—lebih unggul dibandingkan dengan semua bangsa dan budaya non-Barat.

---

[4] Said memang "menguliti" Orientalisme sebagai wacana ilmiah yang didorong oleh motif-motif kekuasaan (kolonialisme) yang amat buas. Oleh karena itu sangat jelas, bahwa Orientalisme lebih bersifat penyebaran kesadaran-kesadaran geopolitis ke naskah-naskah estetika, keilmuan, sosiologi, sejarah, dan filologi, sehingga dengan cara itu kepentingan-kepentingan politik kolonial tidak hanya diciptakan, tetapi juga dipelihara.

Namun demikian, keyakinan berlebihan Said terhadap kolonialisme sebagai faktor segala-galanya yang menentukan watak dasar Orientalisme, adalah sikap yang ceroboh dan menyesatkan. Bagaimanapun kuatnya Said berargumen dalam menuduh semua orientalis dikendalikan oleh kepentingan politik kolonial dan kebencian terhadap Islam, tidaklah semuanya benar. Soalnya, sebagaimana dikatakan Akbar S. Ahmed bahwa beberapa orientalis "generasi tua" terkemuka, seperti Charis Waddy, Hamilton Gibb, Arthur Arbery, Montgomery Watt, dan Louis Massignon, telah menunjukkan simpati dalam karyanya. Oleh sebab itu, Said tampak tidak mengapresiasi karya orientalis secara dekat dan empati. Ia hanya menilai karya mereka secara impresionistik dan dismisif. Mengenai kritik terhadap Said tersebut untuk lebih jelasnya, lihat Akbar S. Ahmed, *Posmodernisme: Bahaya dan Harapan Bagi Islam* (Bandung: Mizan, 1992), h. 188—189. Bandingkan dengan Maxim Rodinson, *Europe and the Myistique of Islam*, trans. by Roger Venius (Seattle & London: University of Washington Press, 1987), h. 130—131.

[5] Mengenai pernyataan ini, lihat Edward Said, *Orientalisme, op.cit.*, h. 39—64, sedangkan untuk memahami kelanjutan dari tesis yang dikemukakan dalam buku tersebut, silahkan baca buku terbarunya, *Kebudayaan, op.cit.*, h. 33—80. Baca juga Jamal D. Rahman, "Menutup Panggung Layar Timur", *Gatra*, 27 Mei 1995.

Oleh karena itu, jati diri Timur dan bahkan jagad raya modern merupakan sebuah konstruksi wacana kolonial Barat. Ia dikonstruksikan Barat dalam rangka membedakan diri dan menciptakan jati-diri sendiri sebagai non-Timur. Nyaris tidak ada ruang gerak bagi Timur yang tersisa di luar konstruksi Barat. Esensialisme Timur dengan demikian tidaklah selalu dan tidak oleh semua pihak dipahami sebagai kodrat, orisinal, hakikat, atau esensi, melainkan lebih merupakan hasil dari konstruksi kolonialisme Barat tadi.[6]

Dengan demikian, Barat benar-benar menjadi *trade-mark* dalam percaturan hampir seluruh wacana kehidupan. Keperkasaan Barat itu dirasakan benar oleh semua lapisan masyarakat di pelbagai penjuru dunia, terutama lewat politik imperialisme. Buktinya, satu abad lebih, jagat politik dunia bergemuruh dengan mesin gilas Kapitalisme, Kolonialisme, dan dominasi iptek sehingga menimbulkan ketegangan dan disparitas sosial-ekonomi yang menganga.[7]

Kolonialisme atau imperialisme, secara disadari atau tidak, melahirkan formasi sosial tergantung (*dependent social formation*).[8] Formasi itu mengakibatkan seluk-beluk sejarah

---

[6] Namun, secara "naif kampanye besar-besaran tentang esensi Timur sebagai jati diri bangsa yang khas atau unik justru dilakukan rezim Orde Baru. Identitas ini merupakan pertaruhan terpenting dan terakhir dari wacana politik Orde Baru. Esensialisme ini paling banyak digunakan sebagai lawan apa yang dianggap asing atau Barat. Seakan-akan "asas kekeluargaan", "gotong royong", atau Pancasila merupakan sesuatu yang alamiah dan otentik, secara unik menjadi bagian paling asli dar jati diri sebuah masyarakat Timur bernama Indonesia. Lihat Ariel Heryanto, "Perlawanan dalam Kepatuhan?", *Kalam*, ecisi 3, 1994, h. 18.

[7] Salah satu penjelasan yang sangat detail tentang bagaimana penindasan politik imperialisme dan Kapitalisme terhadap dunia ketiga, lihat Peter L. Berger, *Piramida Kurban Manusia: Etika Politik dan Perubahan Sosial* (Jakarta: LP3ES, 1982); sedangkan untuk memahami bagaimana posisi dan reaksi umat Islam di tengah-tengah penindasan itu, lihat Fachry Ali, *Islam, Ideologi Dunia, dan Dominasi Struktural* (Bandung: Mizan, 1984) dan Mochtar Pabottinggi (*—peny.*), *Islam antara Visi, Tradisi, dan Hegemoni Bukan-Muslim* (Jakarta: Yayasan Obor, 1986).

[8] Penjelasan lebih teoretis dan kritis mengenai istilah ini, antara lain lihat lan

perkembangan ekonomi dan politik negara-negara terbelakang dikendalikan secara eksploitatif oleh negara-negara kapitalis maju. Hal itu, antara lain, ditandai dengan adanya penyebaran sistem produksi negara kapitalis yang berlangsung secara "paksa". Rosa Luxemburg, misalnya, menegaskan bahwa substansi mendasar Imperialisme adalah menyangkut ekspansi cara produksi kapitalis ke dalam negara pra-kapitalis.[9] Dilihat dari sisi ini, tentu saja, cara produksi yang dominan pada struktur masyarakat dunia ketiga—disukai atau tidak—adalah Kapitalisme.[10]

Dinamika di balik proses ini adalah terjadinya proses eksploitasi, yang menurut Ian Roxborough diwarnai oleh proses pertukaran tak seimbang (*the unequal exchange*).[11] Sebab, negara kapitalis secara semena-mena mengeruk bahan-bahan mentah dari negara pra-kapitalis, kemudian digunakan untuk keperluan industrialisasi di negaranya. Akibatnya, di samping menyebabkan negara-negara dunia ketiga atau terbelakang semakin tidak berdaya dan tergantung pada negara-negara maju, hal ini juga menimbulkan ketegangan-ketegangan tersendiri dalam hubungan di antara sesama mereka.

Roxborough, *Teori-Teori Keterbelakangan* (Jakarta: LP3ES, 1986), h. 69—74.

[9] Dikutip dari Ian Roxborough, *op. cit.*, h. 69. Namun, harus diakui bahwa proses pemindahan cara produksi kapitalis ke negara prakapitalis (baca: Asia) tidaklah berlangsung secara mulus. Banyak benturan-benturan yang disebabkan oleh perbedaan struktur sosial-budaya, di mana sebagian besar masyarakat Asia masih berpijak pada kultur agraris. Lihat J.H. Boeke, *Prakapitalisme di Asia* (Jakarta: LP3ES, 1983), h. 30—40.

[10] Kapitalisme atau *idefree enterprise* semakin kokoh dan mendapat tempat hampir di seluruh belahan dunia ketika negara-negara komunis dan "antek-antek"-nya runtuh. "Berakhirnya sejarah", sebuah tesis yang dicetuskan Francis Fukuyama, secara tidak langsung merupakan suatu legitimasi atas kemenangan Kapitalisme dan sistem demokrasi liberal. Lihat Francis Fukuyama, "The End of History", *National Interest*, Musim Panas, 1988; sedangkan untuk mengetahui seluk-beluk dan perkembangan Kapitalisme, baik sebagai sistem ekonomi maupun pemikiran secara lebih detail, antara lain, lihat M. Dawam Rahardjo (editor), *Kapitalisme, Dulu dan Sekarang* (Jakarta: LP3ES, 1987) dan Peter L. Berger, *Revolusi Kapitalis* (Jakarta: LP3ES, 1990).

[11] Ide pertukaran semacam inilah yang menjadi inti pemikiran teori ketergantungan. Untuk lebih jelasnya, lihat Roxborough, *op.cit.*, h. 70—71.

Di dalam konteks inilah, struktur hubungan dunia yang dibangun atas dasar Kapitalisme bukanlah suatu persoalan sepele. Di satu sisi, ia distrukturkan tidak hanya karena persoalan pembagian dunia secara sederhana antara negara-negara dominan dengan negara-negara tergantung, melainkan pembagian-pembagian mendalam di antara negara-negara dunia ketiga itu sendiri.[12] Pada titik ini segera terungkap bahwa modernisasi atau pembangunan di negara-negara dunia ketiga secara meluas melahirkan struktur budaya dan kelas sosial yang dikotomis:[13] antara modern dan tradisional; antara pusat-pusat kota dan desa-desa pinggiran (kumuh); antara orang kaya dan miskin; dan antara orang terdidik dan bodoh.

Di sisi lain, meluasnya dominasi Imperialisme, Kolonialisme, dan Neokolonialisme menyebabkan warisan kebudayaan "asli" dunia ketiga, baik menyangkut nilai-nilai moral maupun nilai-nilai estetik yang selalu menetapkan etos dan paham kosmologis tertentu, atau—meminjam istilah Clifford Geertz[14]—memberikan pedoman metafisika yang khas, semakin terkikis.

Sisi pertama, secara akumulatif, melahirkan kelas yang *teristimewakan*, baik secara budaya, ekonomi, maupun politik yang memegang kendali kekuasaan, dan kemudian menindas aspirasi-aspirasi sebagian besar penduduknya.[15] Sementara, sisi

---

[12] Rajni Kothari, *Footsteps Into the Future: Diagnosis of the Present World and Design for an Alternatif* (New York: The Free Press, 1974), h. 4.

[13] Istilah struktur dikotomis ini diadaptasi dari konsep J.H. Boeke ketika menjelaskan konsep ekonomi dualistis pada masyarakat prakapitalis Asia. Untuk lebih jelasnya, lihat J.H. Boeke, *op.cit.*, h. 9—20.

[14] Lihat Clifford Geertz, *Politik Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 1992).

[15] Kothari, *op.cit.*, h. 4. Sebenarnya, istilah Kothari tentang "kelas yang diistimewakan" itu memiliki banyak kesamaan dengan konsep Hans-Dieter Evers mengenai "kelompok-kelompok strategis" di dunia ketiga. Untuk lebih jelasnya, lihat Hans-Dieter Ever dan Tiiman Schiel, *Kelompok-Kelompok Strategis: Studi Perbandingan tentang Negara, Birokrasi, dan Pembentukan Kelas di Dunia Ketiga* (Jakarta: Yayasan Obor, 1992); sedangkan untuk mengetahui lebih jauh tentang bagaimana penindasan politik yang dilakukan oleh kelompok kelas itu,

kedua melahirkan krisis identitas dan alienasi sosial sehingga kelompok pertama bisa terus berkuasa dan menindas secara brutal.

Kelompok-kelompok kelas menindas itulah yang kemudian mendapat perlawanan sengit dari masyarakat, misalnya melalui sebuah gerakan sosial atau apa yang kita kenal sebagai *people power*. Di dalam realitas dunia Islam, wajah dari gerakan massa itu kerap dibungkus oleh "Islam politik" yang lahir sebagai kekuatan ideologis untuk menumbangkan kelas-kelas menindas yang memang eksis dan dominan di bawah payung hegemoni Barat. Contohnya—untuk kasus terakhir—adalah peristiwa Revolusi Islam Iran pada 1979 yang sangat menggemparkan dunia itu![16]

II

Melawan penindasan politik, ekonomi, dan budaya serta berusaha memulihkan kembali warisan kebudayaan "asli" mereka setelah dicampakkan Barat lewat politik imperialisme dan kelas-kelas tertentu yang bercokol di bawah payung hegemoni Barat, adalah tema-tema terpenting politik Islam di belahan dunia ketiga, termasuk Iran.

Lebih jelasnya, hegemoni ini tidak hanya mampu memperparah praktik penindasan politik di dunia ketiga, melainkan juga mampu menghambat kemerdekaan gerak, citra, dan progresivitas umat Islam. Hegemoni bahkan bisa mengubah imaji,

---

lihat Samuel P. Huntington, *Tertib Politik di dalam Masyarakat yang Sedang Berubah* (Jakarta: Rajawali Pers, 1983), buku kedua.

[16] Rujukan untuk studi lebih jauh tentang peristiwa ini, antara lain lihat Michael M.J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge: Harvard University Press, 1980); Nikkie R. Keddie, *Roots of Revolutions: An Interpretive History of Modern Iran* (New ttapen: Yale University Press, 1981).

yang bukan Muslim dan Muslim sekaligus, atas Islam itu sendiri.[17] Ia mampu menciptakan suatu identifikasi diri bagi kaum Muslim dan membuat kaum Muslim itu mengakui dengan sadar atau tidak, bahwa ia memang identifikasi diri mereka.[18] Pada akhirnya, hegemoni yang begitu kuat justru "membuat bukan hanya para warga Barat menolak Islam, tetapi juga sebagian besar warga non-Muslim lainnya, bahkan lebih menyakitkan lagi, juga sebagian warga Muslim itu sendiri."[19] Hegemoni Barat secara sistematis dan terus-menerus menggerogoti Islam secara global, juga di kandang Islam sendiri,[20] dan kredibilitas itulah yang dengan gigih hendak dipertahankan oleh tokoh semacam Syari'ati.

Syari'ati tampil menjadi salah satu tokoh lantang, berani, dan blak-blakan melawan hegemoni Barat. Namun, sebelum memahami lebih jauh aktivitas intelektual dan politiknya, perlu ditegaskan bahwa posisi perlawanan Syari'ati[21] terhadap hegemoni Barat akan tampak semakin jelas jika kita "memetakan" secara kritis pelbagai corak dan kecenderungan perlawanan intelektual Muslim dunia ketiga tadi secara lebih luas. Sebab, belakangan ini perlawanan dunia Islam terhadap bayang-bayang hegemoni Barat menjadi fenomena "global".

Seiring dengan itu, tokoh-tokoh intelektual Muslim pun bermunculan dan "diperhitungkan" Barat. Corak perlawanan mereka sudah tentu bersifat heterogen. Maklum, kesadaran

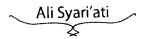
---

[17] Mochtar Pabottinggi, *op.cit.*, h. 194—195.

[18] *Ibid.*

[19] *Ibid.*, h. 213—214.

[20] *Ibid.*, h. 214.

[21] Di dalam konteks itu ada dua hal yang bisa dipahami. *Pertama, aspek* internal, yaitu menjelaskan posisi Syari'ati dalam peta pergulatan ideologis politik Islam Iran kontemporer yang memang plural. *Kedua,* aspek eksternal, yaitu menjelaskan posisi Syari'ati dalam peta perlawanan intelektual Muslim dunia Ketiga dalam melawan hegemoni Barat. Aspek kedua ini menjadi sangat penting, mengingat perlawanan intelektual Muslim terhadap hegemoni Barat tadi merupakan fenomena global dunia ketiga.

intelektual setiap tokoh, *setting,* dan konteks sosio-kultural-politik-ekonomi tempat seorang tokoh itu dibesarkan dan berkiprah sangat berbeda.

Namun demikian, inti atau substansi pemikiran mereka agaknya sama dalam satu hal: kesadaran diri sebagai intelektual Muslim dunia ketiga—di mana mereka hidup dalam kultur praindustri *vis-a-vis* era industri—yang harus membangun hubungan dialektis antara teori dan praktik; atau kesadaran dan eksistensi kemanusiaan; antara ide dan kekuatan-kekuatan sosial untuk melawan hegemoni Barat, demikian kuat.[22] Melalui kesadaran tersebut, dunia Islam—yang secara historis pernah menjadi sumber ilmu pengetahuan dan redup *selling* dengan kemunduran dunia ijtihad—mulai tersadarkan dari status *quo* yang menghimpitnya, meskipun kesadaran seperti itu umumnya masih besifat konsepsional.

Lalu, bagaimana posisi Syari'ati dalam peta perlawanan itu? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, saya akan bertolak dari argumen yang dibuat Basaam Tibi. Agak berbeda dengan generasi awal, menurut Tibi,[23] corak perlawanan tokoh-tokoh intelektual Muslim terhadap

[22] Beberapa intelektual Muslim dunia ketiga yang memiliki kesadaran seperti itu, antara lain: Ali Syari'ati, Hasan Hanafi, dan Mohammed Arkoun; sedangkan untuk konteks Indonesia, misalnya: M. Dawam Rahardjo dan Kuntowijoyo. Untuk memahami lebih jauh tentang bagaimana kesadaran tersebut melekat pada diri setiap tokoh itu, lihat Sharough Akhavi, "Ali Shari'ati's Social Thought", dalam Nikki R. Keddie, ed, *Religion and Politics in Iran, Shi'ism from Quietism to Revolution* (New Haven, London: Yale University Press, 1983); Hasan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan* (Jakarta: P3M, 1991); Johan Hendrik Meuleman, "Kata Pengantar" dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Beberapa Tantangan dan Man Earn* (Jakarta: INIS, 1994); M. Dawam Rahardjo, *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1993); dan Kutowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991).

[23] Pada periode awal, meski tahapan periode itu tidak dipahami secara ketat, watak gerakan-gerakan antikolonial atau Barat yang ditunjukkan oleh para tokoh intelektual Muslim merefleksikan semangat apa yang oleh Tibi disebut "revitalisme". Artinya, sebuah respon "perlawanan" yang lebih menekankan penyadaran secara internal tentang pentingnya mempertegas kembali identitas

hegemoni Barat pada saat ini lebih menampakkan semangat *restrospeksi* kultural, semangat di mana upaya repolitisasi Islam merupakan varian terpentingnya. Fase ini muncul setelah melewati proses westernisasi atau "pembuangan diri dan proyeksi diri ke dalam kultur asing".[24] Setelah itu, lahir ledakan kelompok elite Muslim didikan Barat. Selama pendidikan Baratnya, kaum Elite ini mengintegrasikan nilai-nilai dan norma-norma masyarakat yang amat maju. Sayangnya kemudian, mereka harus hidup dalam masyarakat yang kurang memiliki sub-stratum sosiologis aktual untuk norma-norma itu.[25]

Jadi, kesadaran baru dari sarjana-sarjana Muslim didikan Barat tadi tidak terintegrasi secara kultural dengan realitas sosial masyarakat Islam yang masih bercorak agraris atau pra-industri.[26] Dengan kata lain, pada titik ekstrim, westernisasi pendidikan dan ideologi-ideologi "sekuler" yang dihasilkan oleh cendekiawan-cendekiawan Muslim didikan Barat, karena tidak mampu memenuhi janji-janji kosong mereka sendiri, menderita krisis yang akut.

Di dalam situasi inilah lahir dua pilihan budaya yang

---

diri masyarakat Muslim. Jadi, perlawanan antikolonial mengambil bentuk penolakan atas kultur dominan dan sikap memegang teguh milik sendiri. Untuk lebih jelasnya, lihat Bassam Tibi, *Krisis Peradaban Islam Modern: Sebuah Kultur Praindustri dalam Era Ilmu Pengetahuan dan Teknologi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), h. 20 dan 58. Bandingkan dengan Akbar S. Ahmed, *op.cit.*, h. 176—177.

[24] Bassam Tibi, *op.cit.*, h. 20—21.

[25] *Ibid.*

[26] Salah satu penyebabnya adalah pembaruan budaya yang dipelopori para sarjana Muslim didikan Barat itu tidak dibarengi atau tepatnya tidak dilanjutkan pada level sosial dan materiel. Oleh karena itu, hemat saya bahwa modernisasi di dunia ketiga harus berpijak pada pandangan kebudayaan yang bersifat holistik, tidak hanya dipahami sebagai sistem nilai (kognitif) melainkan pula mencakup basis sosial dan materielnya. Jadi, pembaruan budaya harus terjadi pada level ketiga basis budaya itu dengan tetap memperhatikan *setting* sosio-kultural suatu masyarakat. Landasan konsepsional untuk proses itu, lihat misalnya, Ignas Kleden, "Masalah Kemiskinan Sosial Budaya di Indonesia", *Prisma*, No. 8, Tahun XVI, 1987.

tampak bertentangan: repolitisasi Islam[27] atau "sekularisasi" Islam.[28] Para pendukung gagasan pertama berusaha menolak Barat sebagai tipe ideal pembaruan masyarakat Islam. Sebab, Islam diyakini sebagai sistem nilai integral-holistis—sistem nilai yang mengatur seluruh dimensi kehidupan, termasuk masalah sosial-politik—yang secara diametral berbeda dengan Barat. Ditambah lagi, sejarah sosial dunia Islam bersifat unik sehingga tidak bisa disamakan dengan Barat.

Bagi kelompok ini, sekularisasi tidak bisa dijadikan model untuk memajukan dunia Islam. Sebab, Islam sendiri dengan sistem nilai yang dimilikinya mampu membangun masyarakat tanpa harus menjiplak pengalaman-pengalaman sejarah sosial Barat. Salah satu indikasi dari kemampuannya itu adalah muncul upaya repolitisasi Islam yang menurut Tibi tidak lebih dari sekadar ekspresi kultur—defensif atau ekspresi krisis identitas dan kesengsaraan materiel umat Islam.[29] Dengan kata lain, gagasan repolitisasi Islam merupakan respon perlawanan terhadap kolonialisme Barat. Dalam hal itu, ideologi politik Islam lahir menawarkan pembebasan lewat sebentuk identitas dan janji kemakmuran di masa depan.

Di sisi lain, para pendukung pilihan kedua, terutama Tibi,

---

[27] Usaha repolitisasi Islam tersebut disikapi secara sinis oleh Oliver Roy. Bagi Roy, setiap usaha "politisasi Islam" di mana salah satu obsesi terpentingnya adalah pembentukan partai politik atau negara Islam selalu mengalami kegagalan. Di dalam kata-kata Roy: *"I believe that the Islamist moment close a door: that of revolution and Islamic state. Only the rethoric remains."* Lihat Oliver Roy, *The Failure of Political Islam* (London: I.B. Tauris Publisher, 1992), h. xi. Saya kira pernyataan tersebut adalah refleksi dari keterbatasan Roy dalam memahami hakikat politik Islam.

[28] Yang dimaksud sekularisasi di sini, sebenarnya tidak dalam pengertian konvensional: memisahkan secara tegas wilayah-wilayah agama dan negara, melainkan ditafsirkan sebagai seperti dipahami Tibi "diferensiasi sosial", dengan konsekuensi pemberian otonomi yang lebih luas terhadap perkembangan iptek. Lihat Bassam Tibi, *op.cit.*, h. 168—169.

[29] *Ibid.*, h. 64.

melihat bahwa masa depan dunia Islam tidak bisa dilahirkan oleh kultur pra-industri. Oleh karena itu, usaha untuk memodernkan umat Islam tidak bisa diwujudkan dalam bentuk sikap anti-Barat.[30] Sebaliknya, sejarah sosial Barat harus dijadikan model, termasuk di dalamnya sekularisasi, pembaruan, atau perombakan struktur masyarakat Islam. Tegasnya, bagi kelompok ini, sekularisasi adalah salah satu konsekuensi transformasi masyarakat yang terjadi dalam kerangka suatu sistem yang pada dasarnya dipilahkan secara fungsional di mana masing-masing bidang fungsional memperoleh otonomi.[31]

Namun, argumen Tibi tersebut perlu segera diberikan catatan. *Pertama,* mengedepankan sekularisasi sebagai model alternatif untuk memodernkan dunia Islam bagaimanapun adalah sebuah gagasan yang rapuh. Tibi secara gegabah mendramatisasi sejarah sosial Barat—secara historis sukses melahirkan kultur masyarakat industri setelah melewati sekularisasi—sebagai fenomena universal, tanpa memperhatikan secara cermat latar belakang setiap masyarakat, khususnya dunia ketiga. Padahal, bagi beberapa negara dunia ketiga, termasuk Indonesia, sekularisasi sulit mendapat tempat karena bertentangan dengan kultur lokal yang menempatkan agama secara proporsional sebagai entitas yang tidak bisa dipisahkan dari kehidupan sosial-politik. Apa pun alasannya, tesis Tibi menjadi tidak relevan secara sosial untuk dijadikan model pembaruan kebudayaan dunia Islam, dan otomatis sekularisasi sendiri karena bersifat *ahistoris,* bukanlah masa depan Islam.

Kedua, pelbagai respon dan bentuk perlawanan intelektual

[30] Maka, sebagai pendukung utama gagasan ini, sangat wajar jika keberatan utama Tibi terhadap kritik Edward Said atas Orientalisme adalah perspektifnya yang anti-Barat. Bagi Tibi, Barat maupun tradisi pencerahan dan demokrasi Eropa tidak boleh dicela. Namun, yang boleh dicela adalah kekuasaan hegemonik Barat yang telah mempropagandakan dunia non-Barat secara tidak manusiawi. Lihat *Ibid.*, h. 37.

[31] *Ibid.*, h. 169. Tibi juga menegaskan bahwa sekularisasi yang dimaksud tidak berarti penghapusan agama, karena dalam sistem yang dipilahkan.

Muslim didikan Barat terhadap hegemoni Barat pada dasarnya tidak melulu merefleksikan usaha repolitisasi Islam. Dengan ungkapan sedikit berbeda, mereka tidak semua memandang bahwa hubungan Islam dan politik mesti diwujudkan dalam bentuk partai atau negara Islam. Nurcholish Madjid,[32] Kuntowijoyo, dan Hasan Hanafi,[33] secara fungsional agama hanya memainkan signifikansi sosial dari alam yang berbeda yang karenanya memelihara makna, adalah contoh beberapa sarjana Muslim didikan Barat yang alergi terhadap "Islam politik",[34] tetapi mereka tidak menganjurkan "sekularisasi" sebagaimana dianjurkan Tibi. Sebaliknya, mereka justru berusaha—kendati dalam semangat yang berbeda—menjinakkan, atau memakai istilah Kuntowijoyo,[35] mengobjektivasikan Islam politik secara toleran dan inklusif.

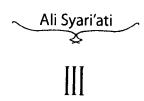
Dengan demikian, setiap wacana repolitisasi Islam yang belakangan memang begitu akrab di kalangan intelektual Muslim, tidak mesti ditafsirkan sebagai upaya pembentukan negara Islam semata. Dalam kaitan ini, jelaslah bahwa Tibi—sebagaimana Oliver Roy—apriori terhadap Islam politik karena mereka terpukau dengan Barat, yang lebih mendasar tidak berusaha memahami hakikat politik Islam dan realitas kultural dunia Islam secara empati dan lebih luas, selain realitas dunia Arab. Dengan sikapnya itulah, Tibi gagal atau mungkin merasa tidak perlu menjinakkan Islam politik.

[32] Kendati Nurcholish pernah menganjurkan sekularisasi, tetapi tidak bisa disejajarkan dengan Tibi. Gagasan sekularisasi Nurcholish lebih bermakna sosiologis: membebaskan manusia dari kungkungan kultural, tradisi, atau pemikiran keagamaan yang "membelenggu" dan mengahalangi manusia untuk berpikir kritis dalam memahami realitas. Singkatnya, hemat saya, Nurcholish tidak memberikan otonomi yang lebih luas pada iptek, tetapi tetap proporsional. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987), h. 207.

[33] Lihat Kazuo Shimoghaki, "Hasan Hanafi dan Kemunculan *Al-Yasar Al-Islam*, *Islamika,* No 1, Juli-September 1993, h. 17—32.

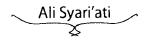
[34] Maksudnya terhadap konsep partai atau negara Islam yang menjadi variabel terpenting Islam politik.

[35] Lihat Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), h. 65—74.

III

Namun, yang menyentak kesadaran saya adalah jika tesis Tibi dipandang tidak relevan, maka apakah dengan sendirinya usaha "penjinakkan" Islam politik yang dilakukan oleh Nurcholish Madjid dan Kuntowijoyo di Indonesia misalnya, merupakan "jalan paling aman" sehingga sampai pada kesimpulan *no way* ke arah repolitisasi Islam? Dengan kata lain, apakah dengan adanya gejala proses transformasi Islam politik ke wilayah kultural, di mana aspirasi umat Islam tidak lagi diartikulasikan lewat jalur formal, gagasan pembentukan negara Islam telah berakhir?

Berkaitan dengan itu, ada tiga hal yang perlu dicatat. *Pertama,* secara normatif, baik dalam Alquran maupun hadis—sebagaimana diakui Nurcholish, Kunto, dan Hanafi, tidak ditemukan perintah atau larangan yang mutlak untuk mendirikan negara Islam. *Kedua,* berangkat dari logika pertama, secara normatif usaha untuk menjinakkan Islam politik sebenarnya bukanlah keharusan mutlak juga, melainkan lebih merupakan hasil ijtihad dan berkat pembacaan yang cerdas dan jeli terhadap antropologi politik suatu masyarakat tertentu. *Ketiga, setting* sosiokultural suatu masyarakat harus tetap dipertimbangkan. Sebab, dalam masyarakat yang tertindas penuh gejolak politik, pertarungan ideologis aksentuasi Islam politik akan lebih bernuansa radikal, dan pada gilirannya menjadi "pilihan sosial" yang sadar dan rasional.[36]

Dengan demikian, ruang gerak bagi lahirnya upaya repolitisasi Islam—betapa pun kecil—masih tetap ada, dan itu harus "dihargai". Penghargaan itu merupakan sikap penting,

[36] Memang setiap pilihan sosial yang dilakukan dengan sadar dan rasional selalu melahirkan sikap eksperimen untuk mengubah tatanan sosial secara "radikal". Lihat David E. Apter, *Politik Modernisasi* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1987), h. 10.

terutama untuk menjaga agar seseorang tidak terperangkap ke dalam posisi "klaim paling benar". Namun, persoalan yang sulit dihindari adalah para pendukung gagasan repolitisasi Islam sendiri umumnya masih belum bisa keluar dari jebakan apologetik.

Syari'ati dalam konteks ini adalah salah satu tokoh intelektual Muslim didikan Barat yang tetap setia dengan paradigma Islam politik. Sosok yang lahir pada 1933 di Mazinan, salah satu desa di bagian timur Iran ini pada dasarnya tidak apriori terhadap Barat. Namun, tidak pula tersubordinasi di dalamnya. Walaupun dalam hidupnya, ia menggali ilmu di Perancis, tetapi ia tidak hanyut oleh arus westernisme.

Pemikiran sosok tokoh ini memang berdimensi banyak (*multi-facetted*) sehingga bisa ditafsirkan bermacam-macam, tergantung dari sudut pandang atau kelompok yang melihatnya. Sebab itu, sangat sulit menempatkan Syari'ati pada salah satu fase tertentu—mengikuti periodisasi yang dibuat Tibi—dari periode perlawanan intelektual dunia ketiga secara ketat. Meski demikian, pengamat dapat melihat semacam pandangan dunia yang cukup konsisten dalam tulisan-tulisannya. Dalam hal ini Azyumardi Azra menulis:

> "Pandangan dunia Syari'ati yang paling menonjol adalah menyangkut hubungan antara agama dan politik, yang dapat dikatakan menjadi dasar ideologi pergerakannya. Dalam konteks ini, Syari'ati dapat disebut pemikir politik-keagamaan (*politico religio thinker*)."[37]

Salah satu tema sentral dalam ideologi politik-keagamaan Syari'ati adalah agama—dalam hal ini Islam—dapat dan harus difungsionalisasikan sebagai kekuatan revolusioner untuk membebaskan rakyat yang tertindas, baik secara kultural maupun

[37] Lihat Azyumardi Azra, "Akar-Akar Sejarah Revolusi Iran: Filsafat Pergerakan Ali Syari'ati", dalam buku ini.

politik.[38] Lebih tegas lagi, Islam dalam bentuk murninya belum dikuasai kekuatan konservatif—merupakan ideologi revolusioner ke arah pembebasan dunia ketiga dari penjajahan politik, ekonomi, dan kultural Barat. Ia merasakan problem kuat yang dimunculkan oleh kolonialisme dan neo-kolonialisme yang mengalienasikan rakyat dari akar-akar tradisi mereka.[39] Di dalam konteks ini, Syari'ati bisa dipandang sebagai pembela tergigih (*pervent depender*) warisan "asli" kebudayaan dan identitas bangsa dunia ketiga, di mana Islam merupakan akar-akar eksistensial yang turut menentukan watak kebudayaan masyarakat dunia tersebut.[40] Singkatnya, bagi Syari'ati, Islam harus dihidupkan kembali sebagai *counter* atas kultur dominan. Saya kira inilah yang disebut oleh Tibi sebagai refleksi "kultur-depensif".

Tentu saja, "akar-akar asli" yang secara gigih hendak dibela dan dihidupkan kembali Syari'ati tidak bisa dipisahkan dari doktrin Syi'ah.[41] Di dalam rangka itu, Syari'ati membedakan secara tegas antara Syi'ah Ali atau Syi'ah merah dan Syi'ah

---

[38] Lihat *Ibid.*

[39] Nikki R. Keddie, *op.cit.*, h. 217.

[40] Syari'ati tampak begitu bersemangat menghidupkan kembali "akar-akar asli" kebudayaan dunia ketiga. Obsesi tersebut, hemat saya terkesan rapuh. Sebab, seperti disinggung di atas, akibat hegemoni Barat nyaris tak ada ruang gerak bagi dunia ketiga yang tersisa di luar konstruksi Barat. Kalau yang dimaksud Syari'ati akar-akar asli itu Islam, maka ini pun tetap problematis. Alasannya, ketika berusaha "menurunkan" Islam dan ini saya kira bagian dari tindakan penafsiran ke wilayah historis agar bersentuhan dengan kebudayaan suatu bangsa hampir dipastikan tidak bisa lepas dari pengaruh Barat. Jadi, saya kira memperjuangkan sesuatu yang dipandang "asli" dari kebudayaan bangsa tertentu sesungguhnya adalah hal yang absurd.

[41] Doktrin Syi'ah lain, terutama tentang kesyahidan juga sangat memengaruhi filsafat pergerakan Syari'ati. Mengenai hal ini, Syari'ati menulis, "*Martyrdom, in summary, in our culture, contrary to other school where it consindered to be an accident, an involment, a death imposed upon a hero, a tragedy is a grade, a level, a rank. It is no means but it is goal it self. It is orginality, it is a completion.... Martyrdom is an invitation to all ages ang generation that ifyo can not be killed or die.*" Lihat Ali Syari'ati, *Martyrdom: Arise and Bear Witness* ("The Ministry of Islamic Guidance": t.t.p., 1981), h. 76.

Safawi atau Syi'ah hitam.[42] Baginya, Syi'ah Ali merupakan Islam asli yang pernah dibawa nabi. Watak dasar Syi'ah ini adalah revolusioner yang mampu menggerakkan kemajuan dan melawan ketidakadilan untuk mengubah satu masyarakat yang korup dan beku menjadi kekuatan bergejolak dan kreatif. Sebaliknya, Syi'ah Safawi merupakan Syi'ah yang menyimpang karena mengubah prinsip revolusionernya menjadi negara agama.[43]

Pada perkembangan berikutnya, doktrin Syi'ah protes atau revolusioner yang demikian melekat dan membekas dalam diri Syari'ati terintegrasi dengan realitas sosial-politik Iran yang diwarnai oleh pertarungan "ideologis". Dalam sejarah sosial Iran modern pertarungan itu setidaknya melibatkan tiga golongan. Mengenai hal ini, Muhammad Nafis menulis:

> "Golongan pertama berpandangan radikal terhadap urusan kenegaraan dan mencoba mewujudkan keadilan Islam melalui garis politik yang radikal pula...; golongan kedua merupakan sayap konservatif dari para penerus mendiang Burujirdi. Mereka menguasai pusat-pusat pendidikan dan institusi-institusi agama; sedangkan golongan oposisi terakhir lebih memusatkan gerakannya pada pembaruan sosial dan politik... tujuan utama golongan ini adalah membuat Islam mampu mengatasi problem sosial, ekonomi, dan politik aktual."[44]

Di tengah-tengah tiga oposisi itu, jika dilihat dari corak dan tujuan perjuangannya, Syari'ati tampak lebih "bersinggungan" dengan kelompok ketiga. Bahkan, konon dia tampil sebagai tokoh muda pembaru golongan ketiga, terutama ketika gerakan tersebut beroperasi di Husayniyyah Irsyad.[45] Namun, karena

---

[42] Lihat Ali Syari'ati, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi* (Bandung: Mizan, 1992), h.43.

[43] Roger M. Savory, "Orthodoxy and Aberrancy in the Ithna 'Ashari Shi'i Tradition" dalam Wael B. Hallaq and Donald P. Little (editor), *Islamic Studies Presented to Charles J. Adam* (Leiden, New York, Koben, Koln: E.J. Brill, 1991), h. 172.

[44] Lihat Muhammad Nafis, "Dari Cengkeraman Ego Memburu Revolusi", dalam buku ini.

[45] *Ibid.*

sikap kritis yang kadang terlampau keras dan radikal terhadap setiap lawan politik yang dianggap merintangi sepak terjang politiknya, termasuk ulama tradisional, Syari'ati hampir dipastikan dipengaruhi pula oleh kelompok pertama.

Selain itu, realitas politik Iran kontemporer ditandai oleh pertikaian ideologis yang tidak kunjung selesai antara kelompok nasionalis dan kiri (*marxis*), baik sebelum, selama, maupun setelah revolusi.[46] Di dalam konteks itu, lagi-lagi Syari'ati sangat sulit ditempatkan pada salah satu garis politik tertentu secara ketat. Secara ideologis memang Syari'ati lebih dekat dengan kelompok kiri—dalam hal ini kelompok *Mojahedin Khalq* (MKO). Namun, organisasi yang memiliki kaitan langsung dengan Syari'ati tampaknya justru Front Nasional (NF), Gerakan Pembebasan Iran (LMI), suatu organisasi yang termasuk kelompok nasionalis.[47]

Di sini memperdebatkan apakah Syari'ati lebih dekat ke kelompok pertama atau kedua—kelompok nasionalis atau kiri—tidaklah terlalu penting? Yang perlu digarisbawahi adalah pertarungan ideologis dalam realitas sosial-politik Iran ternyata memperkokoh *archtype* pemikiran dan pilihan sosial Syari'ati. Oleh karena itu, faktor utama yang menentukan watak dasar ideologi politik-keagamaan Syari'ati adalah keterikatannya yang luar biasa, baik secara intelektual maupun psikologis pada doktrin Syi'ah revolusioner, dan pada saat yang sama, watak tersebut didukung oleh realitas sosial-politik Iran yang diwarnai oleh pertarungan ideologis tadi. Dua variabel itulah yang menyebabkan Syari'ati "gagal" menjinakkan Islam politik sehingga jatuh pada upaya "radikalisasi" Islam. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa dalam peta perlawanan intelektual Muslim dunia ketiga terhadap Barat, Syari'ati termasuk kelompok pendukung radikal usaha repolitisasi Islam.

---

[46] Mengenai profil kedua kelompok itu, untuk lebih jelasnya, lihat M. Riza Sihbudi, "Posisi Ali Syari'ati dalam Revolusi Islam Iran", dalam buku ini.

[47] Lihat *Ibid.*

Hanya saja, hemat saya, kecenderungan asasi dari radikalisasi tersebut harus dipahami sebagai refleksi sikap kritis dan karena itu membebaskan. Sebab, radikalisasi yang dimaksud Syari'ati tampaknya mencakup peningkatan keyakinan terhadap posisi yang telah dipilih secara sadar, maka keterlibatan yang semakin jauh dalam usaha mengubah realitas konkrit dan objektif.[48] Di dalam posisi itulah, maka pemikiran, gerakan politik, dan pergulatan sosial Syari'ati dianggap relevan secara sosial, kendati ditilik dari aspek intelektual—apalagi jika mengikuti perspektif Nurcholish, Kuntowijoyo, atau Tibi—bisa jadi rapuh.[49]

Memang, dengan pilihan sosialnya itu, Syari'ati semakin memperkokoh dirinya sebagai salah satu juru bicara terpenting ideologi Islam politik. Bangkitnya kesadaran ideologis Syari'ati, maka membuka jalan ke arah pengungkapan ketidakpuasan sosial secara tepat karena ketidakpuasan itu adalah unsur-unsur yang nyata dari sebuah situasi yang menindas.[50] Dari situlah, barangkali, ia bagaikan—terutama di mata pengikutnya yang fanatik—api dalam sekam yang sewaktu-waktu membakar hangus hegemoni Barat.

[48] Lebih jauh mengenai hakikat radikalisasi yang dimaksud dalam tulisan ini, lihat Paulo Freire, *Pendidikan Kaum Tertindas* (Jakarta: LP3ES, 1995), cet. ke-2, h.5

[49] Setidaknya selalu ada dua kesulitan tetap ketika seseorang akan menilai secara kritis pemikiran seorang tokoh yang bergulat dengan persoalan sosial. Di satu sisi, menilai apakah suatu pemikiran secara intelektual atau rasional cukup berdasar dan dapat dipertanggungjawabkan, tetapi justru tidak relevan secara sosial sehingga tidak mampu memenuhi kebutuhan riil masyarakat, dan di di sisi lain, menilai apakah pemikiran itu relevan secara sosial pada waktu yang tepat, tetapi dengan risiko compang-camping secara intelektual. Pada titik inilah terjadi konflik antara epsitemologi pengetahuan dan sosiologi pengetahuan. *Pertama*, menguji validitas suatu sistem pengetahuan berdasarkan ukuran-ukuran rasional; *kedua*, menyelidiki asal-usul dan pengaruh sosial dari sebuah sistem pengetahuan. Yang sangat ideal tentu saja, menggabungkan keduanya: kokoh secara intelektual dan sekaligus relevan secara sosial. Namun, karena penuh keterbatasan-keterbatasan usaha menggabungkan keduanya terasa amat sulit. Untuk diskusi lebih jauh, lihat Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES, 1987), h. xi-xii.

[50] Pernyataan ini diadaptasi dari Fransisco Weffert yang dikutip dari Paulo Freire. Lihat Paulo Freire, *op. cit.*, h. 3.

Itulah sosok Syari'ati yang begitu kental dengan ideologi keagamaannya,[51] yaitu Islam. Pengembaraan intelektual yang dilakukan sejak kecil telah membentuknya menjadi sosok yang semakin mantap dengan ideologi keislamannya, walaupun harus berhadapan dengan berbagai duri yang tidak saja datang dari kelompok Barat, tetapi juga dari umat Islam itu sendiri.

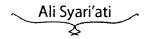
Seperti sudah menjadi hukum alam, setiap aksi penyadaran (pembaruan) selalu diiringi oleh sebuah reaksi penolakan. Islam bagi Syari'ati tidak sekadar aturan-aturan hidup bagi terselenggaranya sebuah pentas kehidupan yang harmonis. Namun, ia merupakan darah yang menggerakkan seluruh organ kehidupan umat manusia di bawah bimbingan ketauhidan, yaitu Allah. Itulah sebabnya yang diperlukan dalam hidup bukan saja ijtihad (pengasahan intelektualitas yang cenderung pasif),[52] tetapi juga jihad (sebuah usaha sosialisasi aktif kreativitas intelektual dan tindakan dalam realitas sosial). Dengan demikian, hampir semua aktualisasi keislaman Syari'ati lebih banyak berpijak pada dataran jihad.[53]

Berkobarnya Revolusi Iran yang meluluhlantahkan kekuasaan Shah Iran yang disetir Barat menjadi salah satu bukti keterlibatannya dalam proses pembangkitan kesadaran "jihad" masyarakat Iran. *Counter* yang dilakukan Syari'ati merupakan

---

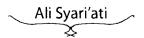
[51] Untuk bahan diskusi lebih jauh mengenai bagaimana "tahapan-tahapan ideologinya", lihat Muhammad Nafis, *loc.cit.*

[52] Lengkapnya, berarti bekerja keras dengan mendasarkan pada kecerdasan akal dan penguasaan ilmu Agama secara mendalam untuk menggali hikmah ajaran Islam dalam menjawab persoalan baru yang muncul dan dihadapi umat Islam.

[53] Selain ijtihad dan jihad, dataran lain yang sering menjadi pijakan aktualisasi keislaman seorang muslim adalah *mujahadah*, yaitu bekerja keras pada tataran spiritual atau tasawuf demi mendekatkan diri sedekat-dekatnya kepada Allah dengan mendasarkan olah batin atau *dzauq*. Ketiga dataran itu merupakan suatu kesatuan dan tidak harus selalu dipahami sebagai jenjang naik ataupun turun, tetapi kita bisa membedakannya karena masing-masing memiliki nuansa dan aksentuasi tersendiri. Lihat Komaruddin Hidayat, "Schoun, Nasr dan Cak Nur", *Ulumul Quran*, No. 1, Vol. IV, 1993, h. 84.

miniatur sebuah perlawanan orang-orang yang kalah terhadap penguasa, perlawanan orang-orang awam terhadap kaum Cendekiawan, dan perlawanan sebuah negara satelit terhadap negara pusat. Kenyataan ini tidak saja terlihat pada figur individual Syari'ati, tetapi juga terlihat pada kemenangan negara-negara kecil terhadap negara adikuasa. Iran dan Vietnam merupakan salah satu bukti yang sangat transparan.

IV

Namun demikian, upaya memahami sosok Syari'ati secara proporsional tidak bisa dipahami dari sudut filsafat pergerakan dan aktivitas politiknya semata, tetapi juga harus dilihat dari sisi "intelektual". Walaupun bagi Syari'ati—apalagi dia adalah seorang pemikir yang berusaha membangun hubungan diaklektis antara teori dan praktik—memisahkan antara keduanya hampir mustahil. Oleh karena itu, asumsi saya: Syari'ati tidak hanya mengandalkan kekuatan ideologi politik Islam revolusioner untuk mengubah realitas sosial dunia ketiga, melainkan juga berusaha menciptakan sistem pengetahuan—terutama sosiologi—yang *indigeneos* sebagai penunjang. Hal ini berarti bahwa sistem pengetahuan yang lebih mengakar dengan kultur lokal, yakni Islam dan problema sosial dunia ketiga merupakan landasan kokoh untuk mendukung tujuan ideologinya.

Pada tataran ini, obsesi Syari'ati yang terakhir—meski tetap sulit dipisahkan dari pandangannya tentang Islam sebagai ideologi—layak ditempatkan pada perspektif global, yakni proyek mahabesar Islamisasi ilmu. Adalah Ilyas Ba-Yunus, sosiolog Islam asal Pakistan yang pertama kali berusaha menempatkan Syari'ati pada konteks itu. Menurut Ilyas, walaupun bukan seorang

teoritikus besar dan peneliti lapangan, Syari'ati melihat dengan sangat jelas dua aspek sosiologi: aspek murni dan terapan, sebagai sebuah disiplin ilmiah.[54]

Aspek pertama melahirkan ilmuwan murni yang bertugas mengartikan Islam sebagai sebuah mazhab pemikiran. Untuk tujuan ini, ia memberikan beberapa sumbangan berharga dalam menyosialisasikan konsep-konsep penting, seperti tauhid dan wacana tertentu tentang manusia dan umat.[55] Di dalam usaha ini, Syari'ati merumuskan metodologi pemahaman Islam secara komprehensif dan sistematis.[56] Salah satu konsep penting yang berkaitan dengan aspek pertama itu adalah pandangan dunia tauhid titik kulminasi dari dimensi ajaran Islam, yang tidak lain merupakan landasan teoretisasi suatu ilmu.

Sementara, aspek kedua melahirkan ilmuwan terapan yang ciri terpentingnya adalah mengajukan pertanyaan mendasar dan amat teoretis: apa faktor pokok yang menyebabkan suatu masyarakat tiba-tiba berubah dan berkembang, atau mendadak rusak atau runtuh? [57] Jawaban atas pertanyaan ini menjelaskan seluruh filsafat ilmu menurut Islam secara ringkas. Menurut Syari'ati, jika seseorang mau membangun suatu tata sosial yang ideal: ia pertama kali harus mengetahui prinsip-prinsip hubungan

[54] Ilyas Ba-Yunus dan Farid Ahmad, *Sosiologi Islam dan Masyarakat Kontemporer* (Bandung: Mizan, 1994), cet. ke-4, h. 48. Penjelasan elaboratif Ilyas dan Farid tentang gagasan-gagasan sosiologi Islam Syari'ati didasarkan pada buku *On the Sociology of Islam* (Berkeley: Mizan Press, 1972). Buku tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia yang berjudul: *Tentang Sosiologi Islam* (Yogyakarta: Ananda, 1982).

[55] *Ibid.*

[56] Lengkapnya, *pertama,* pengetahuan tentang Allah dan membandingkannya dengan objek-objek sembahan dalam agama-agama lain; *kedua,* pengetahuan tentang Alquran, dan membandingkannya dengan kitab-kitab Samawi lain; *ketiga,* pengetahuan tentang pribadi Nabi Islam dan membandingkan dengan tokoh-tokoh pembaru besar lainnya yang pernah ada di sepanjang sejarah. Lihat Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam* (Yogyakarta: Aranda, 1982), h. 44—45.

[57] Ilyas Ba-Yunus dan Farid Ahmad, *op.cit.*, h. 49.

antarmanusia yang ideal, kemudian menerapkan prinsip-prinsip ini untuk menciptakan situasi-situasi yang menguntungkan bagi terwujudnya tata sosial yang ideal itu.[58]

Atas dasar itu, bagi Syari'ati langkah pertama dalam merumuskan karakteristik sosiologi Islam adalah memahami Islam sebagai refleksi pandangan dunia tauhid. Setelah itu, meletakkan pengetahuan—khususnya sosiologi—sebagai kekuatan ideologi untuk membangun suatu masyarakat yang ideal. Mengutip Hamid Algar:

> *"It can be said that these subjects—sociology, athropology, philosopy, and history—are particualr derivations or applications of the general world view of tawhid. They in turn form an ideology, which is comprehensive programme for action, which in turn has as it's purpose the construction of an ideal society."*[59]

Kaitan antara variabel tauhid sebagai titik sentral subjek sosiologi dengan realitas sosial membawa Syari'ati pada keyakinan fundamental: pengetahuan merupakan ideologi yang harus menjadi kekuatan bagi terbentuknya masyarakat ideal. Singkatnya, pengetahuan bukanlah sesuatu yang netral dan bebas nilai. Tentu saja, konsepsi bagaimana membangun "masyarakat ideal" tadi secara kontekstual tidak bisa dipisahkan dari realitas sosial dunia ketiga. Sejalan dengan itu, Syari'ati melihat bahwa pengetahuan tidak bisa dipisahkan dari kepentingan emansipatoris, yakni upaya membebaskan masyarakat dunia ketiga dari kungkungan kolonialisme dan imperialisme. Sebab, tanpa lepas dari kungkungan itu, masyarakat ideal tersebut sangat sulit diwujudkan. Penekanan ini jelas menunjukkan keseriusan Syari'ati akan pentingnya sebuah paradigma ilmu sosial yang

---

[58] *Ibid.*, h. 49.

[59] Hamid Algar, *The Roots of Islamic Revolution* (Ontario, Canada: The Open Press, 1983), h. 80.

lebih elaboratif, khas, dan membebaskan. Jadi, pendekatan Islam Syari'ati terhadap sosiologi adalah pendekatan aktivis dan aktivisme haruslah diperhatikan dalam upaya membangun dunia ketiga tadi.

Dari pandangan inilah bisa dibaca bahwa konsepsi ideologi politik Islam Syari'ati tetap bertumpu pada kekuatan ide. Hanya saja, kekuatan ide yang dimaksud tidak harus mampu melahirkan idealisme semata, melainkan pula semangat pengorbanan; kemauan dan stamina untuk mengatasi masalah-masalah sosial; mengembangkan visi yang jelas tentang masa depan; membina jiwa yang peka, tetapi kuat; akal yang terlatih kreatif dan rendah hati; serta tidak ketinggalan perjuangan intelektual dan penerangan moral. Dengan demikian, proses pemahaman keislaman Syari'ati bertumpu pada tiga variabel yang saling berkesinambungan: dari pandangan dunia tauhid ke ideologi yang pada akhirnya diderivasikan untuk membentuk masyarakat Islam ideal.

Visi intelektual seorang Syari'ati lebih bersifat "sosialis". Ia tidak percaya pada kemampuan seorang figur (elitisme) untuk melakukan perubahan, termasuk oleh seorang nabi pun. Baginya, nabi adalah mediator dan penyampai seruan-seruan Ilahiah bagi ketentraman bumi. Pelaksanaan dari segala seruan Ilahiah tersebut adalah umat manusia, di mana umat manusialah yang paling dominan dalam proses perubahan tersebut.[60]

Di dalam konteks hubungan sosial akan selalu muncul dua kelas yang bertentangan, yaitu kelas Qabil (penguasa, penindas, dan pemilik modal) dan kelas Habil (kelas tertindas dan dikuasai).[61] Tuhan berpihak pada kelas Habil, yaitu *an-nas* atau rakyat. Terbukti Allah selalu menyinonimkan dirinya dengan term *an-nas*, misalnya dalam Alquran: 64: 17; 6: 57,62; 12: 40,67; 28: 70, 88; 40: 12; 35: 13; 39: 6; 64: 1; 67: 1; dan 2: 193.

---

[60] Lihat Ali Syari'ati, *Sosiologi Islam* (Yogyakarta: Ananda, 1982), h. 53.

[61] Bahasan yang luas mengenai hal ini, lihat Noryamin Aini, *Dialektika Cerita Qabil dan Habil: Pergeseran dari Kisah Al-Quran ke Sosiologi Agama*, dalam buku ini.

Corak pemikirannya yang sosialistis tersebut telah memengaruhi pola interpretasi terhadap ayat-ayat Alquran. Keberpihakan pada kepentingan umat menjadi sangat dominan dalam wacana intelektualnya. Pangkal tolak dari pemikiran Syari'ati didasari dengan pandangan dunia tauhid, bahwa misi utama agama adalah kemanusiaan. Untuk itu, sejalan dengan kaum Transformis, Islam bagi Syari'ati harus menjadi kekuatan yang dapat memotivasi terus-menerus dan mentransformasikan masyarakat dengan berbagai aspeknya ke dalam skala-skala besar yang bersifat praksis dan teoretis.

Melihat sepintas pemikirannya di atas, ada dua kemungkinan mengapa corak pemikiran yang bercorak sosialistis tersebut begitu menguat dalam diri sosok Ali Syari'ati? *Pertama*, Perancis—tempat ia mencari ilmu—merupakan sebuah negara yang berhaluan sosialis. Sebuah paham yang pada waktu itu sangat kuat, baik dalam wacana intelektual maupun praktik kenegaraan. *Kedua*, sosok generasi yang lahir di negara yang "tertindas". Syari'ati memandang hidupnya sebagai kelanjutan rentangan sejarah umat tertindas. Ia merintih di atas kuburan budak-budak belian yang terimpit balokan batu ketika membangun piramida. Kondisi demikian sering memancing munculnya pikiran-pikiran yang bernuansa kerakyatan (sosial) dan perubahan (transformatif). Tentu saja, "Sosialisme" sangat kental dengan masalah dimaksud.

Namun demikian, ia tidak mengeksklusifkan pemikirannya sebagai yang terbaik dalam aras pemikiran Islam. Maka, walaupun ia telah ikut—baik secara langsung maupun tidak—memberikan inspirasi terhadap pergolakan pemikiran dan aksi penentangan pada penguasa tiran pada waktu itu, ia sering diposisikan sebagai sosok yang berpikiran kiri yang bertentangan dengan *mainstream* pemikiran yang berkembang pada masanya, khususnya pasca-

revolusi.[62] Itulah sebabnya meskipun sosoknya telah mati, tetapi wacana pemikirannya terus mengalir dan dibiarkan terus berdialog dengan perkembangan pemikiran yang berkembang di dunia Islam, termasuk di Indonesia.

Ali Syari'ati merupakan sosok yang tidak pernah mempostulatkan pemikirannya sebagai yang paling benar, sehingga dianggap final. Akan tetapi, ia merupakan bagian dari dialog intelektual yang mengalir dari zaman sebelumnya, menginternalisir dalam dirinya, dan terus dibiarkan mewarnai generasi sesudahnya. Inilah yang membuat pemikirannya tetap bertahan dan layak didiskusikan.

Demikianlah, dari interpretasi di atas dapat dikatakan bahwa kritik[63] dan perlawananan Syari'ati terhadap hegemoni Barat merupakan kata kunci dari seluruh bangunan pemikirannya. Pandangan Syari'ati mengenai berbagai dimensi ajaran Islam yang begitu luas pada hakikatnya tidak lepas dari aura semangat itu.

Melacak "pengaruh" pemikiran Syari'ati dalam wacana pemikiran modern Islam Indonesia memang cukup sulit. Sebab, dalam publik intelektual Indonesia ia baru dikenal setelah terjadinya Revolusi Islam Iran.[64] Kesulitan lain adalah tidak adanya variabel

---

[62] Mengenai pengaruh pemikiran Syari'ati terhadap perkembangan politik Iran pascarevolusi, lihat Riza Sihbudi, *loc.cit.*

[63] Sayangnya, Syari'ati tidak pernah secara langsung mengkritik wacana Orientalisme. Sasaran kritik Syari'ati sebagaimana tampak dalam pelbagai tulisannya lebih tertuju pada produk-produk ideologi modern yang dibungkus oleh "baju" Humanisme, seperti Kapitalisme dan Marxisme, di mana ideologi tersebut menyebar secara sewenang-wenang ke dunia Timur. Oleh karena itu, dapat dimengerti jika dalam tulisan-tulisan Syari'ati tidak dijumpai term Oksidentalisme, sebuah wacana yang banyak disosialisasikan oleh pemikir-pemikir Muslim, terutama Hasan Hanafi dan Mohamed Arkoun dalam rangka "mengimbangi" hegemoni Orientalisme tadi.

[64] Adapun mengenai pengaruh Revolusi Iran terhadap perkembangan gerakan Islam Indonesia secara gamlang Ruth McVey menulis: "*...the most important impact of the Iranian Revolution upon Indonesian opinion doest not lie in prescripstions about the social order and the religious leadership (as shown by*

yang benar-benar kokoh dan representatif untuk dijadikan ukuran bahwa seseorang dipengaruhi atau tidak oleh pemikiran Syari'ati. Soalnya, jika seseorang berpikiran kritis, radikal, dan revolusioner sangat sulit dibuktikan bahwa itu pengaruh langsung dari Syari'ati. Oleh karena kesulitan itu, saya lebih suka menggunakan term paralel, daripada pengaruh.

Memang, jika dilihat dari lingkup sosio-kultural umat Islam dan realitas politik Orde Baru, maka pemikiran Syari'ati merasuki wilayah yang relatif terbatas. Dari sisi pertama terlihat bahwa umat Islam Indonesia mayoritas adalah penganut Sunni yang "fanatik".[65] Sementara, dari sisi kedua disadari bahwa negara Orde Baru—karena trauma masa lalu—tidak memberikan angin segar untuk lahirnya bentuk pemikiran politik Islam yang bercorak ideologis-revolusioner. Dengan kata lain, negara Orde Baru tidak melahirkan formasi sosial bagi tegaknya paradigma Islam politik.

Meskipun demikian, ada semacam paralelisme antara pemikiran Syari'ati dengan kalangan cendekiawan dan mahasiswa yang kritis dan bepikiran "kiri". Bahkan sampai pada tingkat tertentu, ia juga—walaupun dengan nuasa yang agak berbeda—terdapat "kesejajaran" dengan corak pemikiran keislaman kalangan transformis yang umumnya aktivis Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Artinya, gerakan-gerakan pemberdayaan dan

---

the Iranian Revolution) as to these matters the opinions of Muslims themselves are clearly mixed but lies precisely in what is demonstrated by the Iranian Revolution, that the will of the people united under the banner of Islam is able to defeat a despotism that was supported by a military force and by Western support." Lihat Ruth McVey, "Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics" dalam James Piscatory, *Islam in the Political Process* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), h. 220.

[65] Di Indonesia, tradisi saling "menyesatkan" terhadap aliran lain, khususnya Syi'ah tetap menggejala. Salah seorang tokoh masyarakat yang begitu intens mengampanyekan gerakan anti-Syi'ah hingga kini adalah K.H. Irfan Zidny, M.A. Hal ini mengindikasikan bahwa iklim intelektual Islam Indonesia masih belum sehat. Ironisnya lagi, kampanye semacam itu masih bersifat verbalistik, belum menjelma dalam bentuk tulisan (buku) yang berbobot dan ilmiah.

penguatan masyarakat yang banyak digelar kalangan LSM sejalan dengan visi pemikiran keislaman Syari'ati.

Untuk sebuah telaah awal, beberapa cendekiawan modernis yang dianggap berjasa memperkenalkan pemikiran tokoh ini ke dalam publik intelektual Indonesia, antara lain: M. Amien Rais, M. Dawam Rahardjo, Jalaluddin Rakhmat, Haidar Bagir, Hadimulyo, Saifullah Mahyuddin, Afif Mohamad, dan Mochtar Pabottingi.[66] Mereka memperkenalkan pemikiran tokoh ini rata-rata melalui tulisan, baik dengan cara menerjemahkan karyanya maupun artikel ilmiah murni yang khusus menyoroti pemikirannya.[67] Penilaian mereka tentang sosok cendekiawan ini secara sosiologis bisa dikategorikan ke dalam dua kelompok: "apresiatif" dan "kritis". Amien, Dawam, Jalal, Hadimulyo, Saifullah, dan Afif termasuk kategori pertama. Sementara, Haidar dan Pabottingi termasuk kategori kedua, walaupun dengan aksentuasi kritik yang relatif berbeda. Dua kecenderungan inilah yang akan dianalisis dalam bagian ini.

[66] Tulisan-tulisan mereka yang menjadi bahan analisis, antara lain: lihat M. Dawam Rahardjo, "Ali Syari'ati: Mujahid-Intelektual", Kata Pengantar untuk buku Ali Syari'ati, *Kiritik Islam Atas Marxisme dan Sesat-Pikir Barat Lainnya* (Bandung: Mizan, 1983); Jalaluddin Rakhmat, "Ali Syari'ati: Panggilan untuk Ulil Albab", Kata Pengantar untuk buku Ali Syari'ati, *Ideologi Kaum Intelektual* (Bandung: Mizan, 1988); M. Amien Rais, "Kata Pengantar" untuk buku Ali Syari'ati, *Tugas Cendekiawan Muslim* (Jakarta: Rajawali Pers, 1991); Haidar Bagir, "Ali Syari'ati: Seorang 'Mantis' yang Anti-Marxisme dan Seorang Syi'i yang 'Sunni'", Kata Pengantar untuk buku Ali Syari'ati, *Ummah dan Imamah: Suatu Tinjauan Sosiologis* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989); Hadimulyo, "Manusia dalam Perspektif Humanisme Agama: Pandangan Ali Shari'ati" dalam M. Dawam Rahardjo (editor), *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Grafitipers, 1985); Saifullah Mahyuddin, "Pengantar Penerjemah" untuk buku Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam* (Yogyakarta: Ananda, 1982); Afif Mohamad, "Pengantar Editor" untuk buku Ali Syari'ati, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi* (Bandung: Mizan, 1992); Mochtar Pabottinggi, *Islam: Antara Visi, Tradisi, dan Hegemoni Bukan-Muslim* (Jakarta: Obor, 1986).

[67] Di sini, saya kira beberapa penerbit yang kompeten, antara lain: Mizan, Rajawali Pers, Pustaka Hidayah, dan Ananda, yang begitu bersemangat mempublikasikan karya-karya Syari'ati juga layak dicatat. Berkat bantuan penerbit-penerbit inilah publik intelektual Indonesia, terutama kaum muda, bisa mengenal sosok tokoh ini secara lebih dekat.

Kelompok pertama mewakili kecenderungan umum intelektual Muslim Indonesia dalam memandang pemikiran tokoh ini. Ada beberapa alasan mengapa mereka begitu apresiatif. *Pertama,* sikap tersebut muncul karena semata-mata "ketangguhan" pemikiran Syari'ati. Artinya, perasaan dan sikap itu lahir dan melekat karena pemikiran Syari'ati memang menyegarkan dan mencerahkan secara intelektual, sosial, maupun spiritual. Ia memiliki komitmen luar biasa pada keadilan dan rakyat tertindas. Ketiga varian inilah yang acap membawa para tokoh intelektual Muslim Indonesia tadi apresiatif kepadanya.

Salah satu pendapat yang menggambarkan bahwa pemikiran Syari'ati mencerahkan secara intelektual dan sosial adalah pernyataan Amien Rais. Menurutnya, Syari'ati telah memberikan wawasan baru tentang Islam dan kehidupan modern. Oleh sebab itu, wajar jika di kemudian hari banyak pokok-pokok pikiran Syari'ati dikaji tidak hanya oleh kalangan Muslim, tetapi juga kalangan Orientalis non-Muslim.[68] Pernyataan ini jelas mengindikasikan bahwa struktur pemikiran Syari'ati secara intelektual bersifat kokoh, dan secara sosial: mampu memberikan penyegaran kepada lingkungannya, yakni kehidupan modern.

Ungkapan Amien yang menunjukkan bahwa pemikiran Syari'ati tercerahkan secara spiritual adalah ketika berkomentar tentang buku *Hajj*: "Saya merasa seperti belum berhaji setelah membaca buku itu."[69] Bagi Amien, buku itu amat luar biasa karena mampu mendemonstrasikan pandangan dunia monoteistik dalam setiap praktik ibadah haji. Artinya, haji tidak hanya dipahami sebagai tindakan ibadah ritual, melainkan juga "dimaknai" menjadi kekuatan spiritual yang sangat menekankan persamaan

[68] Lihat M. Amien Rais, *op.cit.*, h. 4. Pernyataan optimistik Amien ini sebenarnya merupakan hal yang wajar. Sayangnya, saya tidak menemukan tulisan-tulisan Amien yang kritis terhadap sosok tokoh tersebut.

[69] Lihat *ibid.*, h. 9.

manusia di mata Tuhan. Jadi, dalam praktik haji tersebut terdapat *spirit* demokrasi dan paham Egalitarianisme.

Rupanya, sosok Amien yang kini dikenal sebagai tokoh reformis itu adalah pengagum berat Syari'ati. Namun, *hams* segera ditegaskan bahwa hal itu tidak berarti Amien menyetujui cara revolusi untuk mencapai tujuan. Kekaguman Amien pada sosok Syari'ati lebih disebabkan oleh sikap hidupnya yang tidak mengenal lelah menyuarakan suara rakyat dan keadilan. Tidak lebih dari itu.

Begitu juga dengan Da Warn, Jalal, Hadimulyo, Saifullah, dan Afif. Mereka sepakat bahwa Syari'ati merupakan seorang pemikir ideolog besar yang tecerahkan. Bahkan kendati terkesan berlebihan, Afif menyejajarkan Syari'ati dengan para pemikir Sunni, seperti Ibn Taymiyyah dan Muhammad Abduh.[70] Artinya, Syari'ati juga banyak memberikan inspirator dan pengaruh terhadap perkembangan gerakan-gerakan keagamaan di dunia Islam. Kalau Ibn Taymiyah dan Muhammad Abduh misalnya, banyak mengilhami gerakan pembaruan Nurcholish Madjid dan K.H. Ahmad Dahlan, maka Syari'ati menjadi inspirator dan mengilhami gerakan-gerakan "Islam radikal" di pelbagai belahan dunia Islam, terutama dalam melawan rezim otoriter.

Lebih jauh, Dawam dengan nada meyakinkan menegaskan, "Syari'ati menulis tidak hanya dengan otaknya saja. Ia juga tidak bisa dikatakan sangat emosional sehingga memberi kesan tidak rasional."[71] Tidak jelas apa maksud sebenarnya Dawam dengan pernyataan itu. Namun, hal itu setidaknya menegaskan bahwa Dawam—yang dalam peta pemikiran Islam Indonesia kontemporer sering ditipologikan sebagai "pemikir transformis"—demikian kagum dan terpukau dengan sepak terjang pemikiran dan perjuangan Syari'ati. Bisa jadi, sikap itu mucul karena, baik Dawam maupun Syari'ati sama-sama pengagum pendekatan

[70] Lihat Afif Muhammad, *op.cit.*, h. 12.
[71] Lihat M. Dawam Rahardjo, "Kata Pengantar", *op.cit.*, h. 10

model Marxisme dalam menganalisis masalah-masalah sosial-keagamaan, kendati *setting* sosio-kultural-politik kedua pemikir itu berbeda.

Memang, kelompok ini tampak sangat "terpukau". Hal ini ditandai oleh pemberian "gelar" kepada Syari'ati yang kadang berlebihan. Sebutan "mujahid-intelektual" (ML Dawam Rahardjo), "ideolog dengan sifat-sifat *ulil albab*" (Jalaluddin Rakhmat), "pemikir-ideolog terkemuka abad 20" (Amien Rais), "pemikir humanis-religius" (Hadimulyo), dan sejenisnya, tidak pelak lagi merupakan sesuatu yang berlebihan. Sebutan itu, selain masih perlu diperdebatan kebenarannya[72] juga akan mendorong kita untuk cenderung lebih "memuji" daripada menyikapinya secara kritis. Padahal secara gamblang, Syari'ati menyatakan bahwa apa yang ia lakukan bukanlah sesuatu yang telah sempurna dan final. Jadi, secara implisit Syari'ati menyadari bahwa sikap kritis terhadap pemikirannya masih tetap diperlukan, bukan malah dipujinya secara berlebihan.

Kedua, sikap apresiatif itu bisa jadi menunjukkan bahwa masyarakat Muslim Indonesia—minimal dirasakan kalangan intelektualnya—sedang dilanda krisis tokoh yang benar-benar artikulatif, heroik, dan mampu menyuarakan apa yang menjadi problem riil masyarakat, terutama rakyat kecil yang tertindas. Asumsi ini didukung oleh realitas objektif dunia ketiga: penindasan politik dan eksploitasi kapitalisme di mana pun—seperti dijelaskan di muka—pada dasarnya akan melahirkan rezim penguasa dan kelas-kelas "istimewa" yang menindas.

Di Indonesia di bawah rezim Orde Baru, misalnya apa yang dimaksud kelas istimewa yang menindas itu adalah golongan non-pribumi, kerabat dekat, dan anak-anak Soeharto sendiri. Mereka mendominasi ekonomi rakyat di bawah payung

[72] Lihat Muhammad Nafis, *loc.cit.*

"legitimasi politik" negara. Akibatnya, kemiskinan, kesenjangan, dan ketidakadilan adalah hal yang tampak dekat di depan mata. Dalam situasi itulah selalu dibutuhkan pemikiran alternatif yang bisa menggugah kesadaran kritis masyarakat untuk melawan semua penindasan. Di sini, esensi atau semangat pemikiran Syari'ati, baik secara intelektual maupun sosial tampak mampu menggugah kesadaran itu. Walaupun mereka sendiri sadar bahwa menempuh jalur revolusi hampir dipastikan tidak mungkin.

Adapun karakteristik kelompok kedua adalah berusaha memahami konstruksi pemikiran Syari'ati secara apresiatif, sekaligus kritis. Apresiatif berarti mereka berusaha masuk pada wilayah-wilayah *core* pemikiran Syari'ati sambil menanggalkan subjektivitas dan perasaan-perasaan negatif tentangnya. Sementara, kritis berarti mereka selalu mempertanyakan keabsahan pemikiran Syari'ati berdasarkan bangunan logika yang dipakainya dan didukung data-data empiris. Sikap terakhir ini sangat penting, terutama untuk menjaga agar pemikiran Syari'ati tidak jatuh pada Absolutisme dan "Kultusisme".

Di dalam benak Haidar, titik problematik pemikiran Syari'ati adalah kepercayaannya yang luar biasa atas revolusi sebagai, seolah-olah, satu-satunya jalan, bagi pemecahan problem-problem kemanusiaan.[73] Padahal, menurut Haidar, Islam tidak percaya bahwa revolusi adalah satu-satunya jalan, kecuali jika situasi benar-benar menuntut demikian.[74] Lagi pula, menurut Haidar, kalau pun suatu saat situasi menuntut suatu revolusi, maka

[73] Lihat Haidar Bagir, *op.cit.*, h. 8. Namun, sikap kritis Haidar tersebut sedikit pun tidak mengurangi simpatiknya kepada Syari'ati. Malah, ia tetap memandang Syari'ati bahkan secara berlebihan sebagai mujtahid-mujahid yang fasih dan menawan; tokoh Islam masa depan yang menggabungkan semangat intelektual dan keaktifan.

[74] *Ibid.*, h. 10. Di sini, pernyataan Haidar tersebut sebenarnya berkaitan dengan problem penafsiran mengenai Islam itu sendiri. Jika Islam, menurutnya tidak percaya bahwa revolusi merupakan satu-satunya jalan, kecuali kondisi-kondisi tertentu bagi pemecahan segala problem kemanusiaan, maka Islam menurut Syari'ati bisa jadi sebaliknya.

revolusi yang hendak dicetuskan—menurut Islam—tidak boleh terjadi karena ledakan kemarahan atau dendam dari massa yang tertindas. Ia mesti suatu revolusi yang merupakan hasil dari dakwah yang terus-menerus menarik kesadaran, bukan agitasi terhadap emosi massa yang tertindas.[75] Sayangnya, Haidar tidak menjelaskan apakah yang dimaksud Syari'ati dengan revolusi itu bercorak agitasi atau sebaliknya?[76]

Yang menjadi persoalan, tiba-tiba Haidar menegaskan bahwa dalam pemikiran Syari'ati tidak tampak sedikit pun—sebagaimana kaum Sosialis—kesan penonjolan atas apa yang sekarang biasa disebut sebagai rekayasa sosial sehingga seolah-olah menjadikan ideal kehidupan jika lebih bersifat sosial daripada individual. Malah menurutnya, Syari'ati cenderung memandang dua wilayah sosial dan individual secara dikotomis. Sementara, Islam tampaknya tidak menempatkan soal ini dalam perspektif dikotomis.[77] Masyarakat memiliki eksistensi otentik sejauh fungsinya untuk menciptakan atmosfer yang kondusif bagi lahirnya individu-individu yang baik, sedangkan individu-individu yang baik akan melahirkan masyarakat yang baik.[78]

Menurut hemat saya, keyakinan Syari'ati pada revolusi sebagai, seolah-olah, satu-satunya jalan untuk memecahkan problem-problem kemanusiaan justru memiliki hubungan yang erat dengan pandangannya bahwa ideal kehidupan itu sebenarnya bersifat sosial.[79] Penegasan tersebut tercermin pada konsepsinya

[75] *Ibid.*

[76] Melihat pemikirannya tadi, hemat saya, corak revolusi yang ditawarkan Syari'ati jelas berpijak pada kesadaran masyarakat. Maka, yang dilakukan Syari'ati adalah bagaimana cara untuk menumbuhkan kesadaran itu lewat dialog-dialog kritis tentang situasi sosial dunia ketiga, khususnya Iran.

[77] Haidar Bagir, *op.cit.*, h. 11.

[78] *Ibid.*

[79] Di dalam konteks ini, hemat saya, Syari'ati tidak bermaksud memandang dua wilayah sosial dan individual secara dikotomis. Namun, ia hanya ingin menegaskan bahwa elan vital dari pemikirannya adalah bagaimana membangun masyarakat Islam ideal sebagai derivasi dari semangat pandangan dunia tauhid?

tentang—seperti dijelaskan di muka—tata sosial atau masyarakat yang ideal. Letak kaitan revolusi dengan konsep ideal kehidupan itu tampak ketika konsepsi tersebut diwujudkan. Pada tahap ini, Syari'ati dihadapkan dengan kenyataan dunia ketiga—khususnya Iran—yang "tertindas". Situasi itulah yang mendorong Syari'ati memilih revolusi sebagai jalan untuk memecahkan segala problem kemanusiaan.

Sementara itu, kritik Pabottingi[80] terhadap Syari'ati tampak lebih impresif. Bahkan dengan argumen dan analisisnya yang tajam, dia "meragukan" kebesaran Syari'ati sebagai seorang mujahid-intelektual. Pangkal tolak kritiknya adalah kekeliruan Syari'ati dalam memperlakukan Islam hanya sebagai sosok ideal dan menyembunyikan sosok sejarahnya.[81] Ia memperlakukan setiap agama dan paham lainnya hanya sebagai sosok sejarah yang sama sekali tidak memiliki sosok ideal.

Bagi Pabotingi, Islam begitu nyata dalam cakrawala pemikiran Syari'ati sehingga paham atau agama lain dengan sendirinya menjadi kabur, tidak relevan.[82] Syari'ati ditelan oleh internalisasinya yang menjebaknya ke dalam ekslusivisme. Padahal menurutnya, internalisasi tidaklah mesti diikuti oleh ekslusivisme. Jadi, Syari'ati terjebak ke dalam apa yang oleh Clifford Geertz disebut "kegandrungan beragama" (*religious mindedness*) dan dari situ lantas melakukan ideologisasi agama.[83]

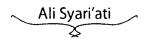
Sayangnya, kritik Pabottingi tersebut mengabaikan *setting* sosio-kultural-politik tempat Syari'ati berkiprah dan merefleksikan pemikirannya. Akibatnya, Pabottingi cenderung hanya melihat kenyataan bahwa Syari'ati merupakan sosok

---

[80] Kritik tersebut didasarkan pada salah satu tulisan Syari'ati, "Kemanusiaan Antara Marxisme dan Agama". Lihat buku suntingannya yang juga dikutip saya dalam tulisan pengantar ini.

[81] Mochtar Pabottingi, *op.cit.*, h. 205.

[82] *Ibid.*, h. 203.

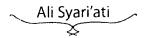
[83] *Ibid.*

pemikir yang bersemangat melakukan ideologisasi agama tanpa berusaha memahami dan menganalisis mengapa dia sampai berpandangan demikian.

Aspek ini penting diperhatikan mengingat apa yang dilakukan Syari'ati—khususnya mengenai ideologisasi agama—pada dasarnya boleh jadi seperti telah dijelaskan di atas, relevan secara sosial. Alasannya, setiap pemikiran pada hakikatnya selalu bersifat *self-contained* dan *self-sufficient* bagi para pendukungnya.[84] Dari perspektif itu bisa dilihat, bahwa betapapun terpenjaranya pemikiran Syari'ati kalau memang mencerahkan secara sosial bagi masyarakat dunia ketiga—dalam hal ini Iran—boleh jadi dipandang "absah". Paling tidak, kita bisa memahami bahwa model atau corak pemikiran keislaman seperti dituangkan Syari'ati merupakan refleksi dari realitas sosial-politik-kultural tertentu.

Sorotan intelektual Indonesia yang kritis dan segar terhadap pemikiran Syari'ati juga mewarnai substansi mendasar buku ini. Para penulis dalam buku ini—kendati relatif muda-muda—tampak berusaha menyoroti berbagai aspek penting pemikiran Syari'ati.

VI

Sebegitu jauh pengantar ini menunjukkan posisi Syari'ati dalam peta perlawanan intelektual Muslim dunia ketiga terhadap hegemoni Barat. Tampaknya, bagi Syari'ati kecenderungan radikalisasi politik Islam yang menjelma menjadi kekuatan ideologis-revolusioner merupakan senjata efektif yang sanggup menerobos kebekuan pemikiran Islam selama ini.

[84] Akan tetapi, argumen tersebut bukan berarti melegitimasi setiap "kejumudan" dengan alasan memiliki pendukung, melainkan lebih menekankan adanya faktor perbedaan sosial-budaya dan keragaman dalam menafsirkan Islam.

Rupanya terobosan-terobosan itulah yang juga menggugah kesadaran intelektual Muslim Indonesia untuk turut memperbincangkan pemikirannya. Maka, buku ini meski sempat tersendat-sendat penyelesaiannya, merupakan bukti nyata dari kesadaran itu.

Namun dengan segala jerih payah, akhirnya buku ini berhasil disusun dengan sistematika sebagai berikut.

Bagian pertama membahas pemikiran Syari'ati dan akar-akar sejarah Revolusi Islam Iran. Pada bagian ini, para penulis berdasarkan fokus perhatiannya masing-masing akan berusaha menyoroti masalah filsafat pergerakan Syari'ati, usaha Syari'ati menjadikan Islam sebagai ideologi, dan pengaruh Syari'ati terhadap jalannya revolusi itu.

Azyumardi Azra mejelaskan bahwa filsafat pergerakan Syari'ati tidak bisa dipisahkan dari doktrin Syi'ah revolusioner dan persepsinya tentang sejarah. Menurut Azra bahwa dalam benak Syari'ati, fakta-fakta sejarah yang akan "membisu" jika dibiarkan begitu saja, haruslah direkonstruksi secara revolusioner. Bagi Azra, dua faktor itulah yang membuat Syari'ati semakin mantap dan kokoh dengan ideologi gerakannya. Sebab, dengan kekuatan itu pelbagai penindasan politik, budaya, dan ekonomi di dunia ketiga bisa dibebaskan.

Melanjutkan Azra, Muhammad Nafis berusaha menyoroti bagaimana Syari'ati menjadikan Islam sebagai ideologi yang bisa dipraktikkan. Di dalam rangka itu, menurut Nafis bahwa Syari'ati menyajikan secara detail tahapan-tahapan ideologi, berkenan dengan cara memahami, dan menerima Tuhan; mengevaluasi segala sesuatu; ide-ide yang membentuk lingkungan sosial dan mental kognitif masyarakat; dan metode praktis untuk mengubah status *quo*.

Sebagai bahan renungan, Nafis menegaskan bahwa untuk

meletakkan Syari'ati sebagai "ideolog" Revolusi Islam Iran kiranya perlu dipertimbangkan ulang. Jika apa yang terjadi setelah suksesnya revolusi itu, di mana kelompok "ulama-pendeta" yang sering diserang Syari'ati menjadi berkuasa jika dikaji secara akurat, maka sukar untuk disimpulkan bahwa ia adalah seorang ideolog atau otak revolusi.

Menutup bagian ini, Riza Sihbudi memaparkan bahwa pengaruh Syari'ati terhadap Revolusi Islam Iran secara sederhana dapat dibagi dalam dua kategori, yaitu dalam dataran gagasan dan "politik praktis". Pada tataran gagasan, pengaruh Syari'ati bisa dikatakan hampir "tidak terbatas". Sementara, pada tataran politik praktis batasan antara "persinggungan" dan "pengaruh" menjadi sangat tipis. Bagi Riza, dalam konteks Revolusi Islam Iran, posisi pemikiran Syari'ati bisa dikatakan lebih dekat kepada MKO dibanding reformisme politiknya Bazargan dan LMI. Apalagi dengan kebanyakan kaum *Mullah* yang kini berkuasa di Iran. Senafas dengan Nafis, akhirnya Riza pun percaya pada asumsi bahwa seandainya Syari'ati masih hidup, kemungkinan besar ia akan sulit diterima pemerintah Iran sekarang.

Bagian kedua menyoroti berbagai dimensi pemikiran Syari'ati, mulai dari masalah imamah, haji, sosiologi agama, poligami, hingga puisi. Pada bagian ini akan ditunjukkan bahwa Syari'ati sebenarnya tidak hanya seorang pemikir dan aktivis politik, melainkan juga seorang penyair yang "kawakan".

Mengawali pembahasan, Nadirsyah menunjukkan bahwa pandangan Syari'ati tentang masalah *ummah* dan imamah amatlah menarik. Alasannya, pendekatan sosiologis yang dikedepankannya membuatnya mampu keluar dari jebakan teologis. Sayangnya, menurut Nadir, Syari'ati tidak konsisten dengan alur logikanya. Hal itu tampak ketika makna imam yang ia ketengahkan tetap bergantung pada wasiat. Padahal, bagi Nadir bahwa mengaitkan

imam dengan wasiat telah meruntuhkan bangunan logikanya yang dibangun dengan pendekatan sosiologis.

Namun, itu tidak berarti seluruh argumen Syari'ati inkonsisten. Menurut Nadir, Syari'ati cukup konsisten dengan alur logikanya ketika ia berpendapat jika imam tidak dipilih untuk memimpin umat, maka yang terampas adalah hak umat, bukan hak imam. Ia meletakkan imam secara sistemik dengan masyarakat dan dalam hubungan sosial yang demikian erat.

Mun'im A. Sirry mengedepankan haji sebagai dimensi lain dari pemikiran Syari'ati. Bagi Mun'im, aspek paling brilian dan "menyemangatkan" dari pandangan Syari'ati tentang haji itu adalah caranya dalam menggali simbol signifikansi universal. Syari'ati berhasil keluar dari jebakan tradisi diskursif para ulama yang terkesan kering dan bahkan terlalu skolastik. Ia menorobos tradisi itu dengan mendemonstrasikan haji sebagai perayaan pandangan dunia monoteistik.

Sementara itu, Noryamin Aini memperlihatkan bahwa dalam benak Syari'ati realitas kehidupan beragama dan bermasyarakat terus diwarnai oleh konflik dan pertentangan abadi antara kelompok yang menganut paham Qabilisme dan Habilisme. Bagi Aini, Syari'ati mampu menjelaskan dua varian realitas keagamaan itu setelah melakukan operasionalisasi kategoris-sosiologis terhadap kisah Alquran secara jitu.

Bagi Syari'ati, di tangan agamawan beraliran Qabilisme agama cenderung dimanipulasi, dipahami, dan disikapi secara instrumental untuk kepentingan politik. Lebih jauh, konsep-konsep keagamaan dikonstruksikan oleh mereka melalui bantuan sindikasi kolaboratif penguasa-agamawan-kapitalis.

Sebaliknya, di tangan aliran Habilisme, agama melalui konsep tauhid dipahami sebagai basis unitas yang tidak terpecahkan. Seorang Habilis dalam bersikap selalu mendasarkan

pertimbangannya pada konsep keseimbangan antara dunia dan akhirat, manusia dan Tuhan.

Hampir sama menariknya, penjelasan Nasaruddin Umar mengenai poligami menurut Syari'ati. Sebelum memasuki persoalan inti, Umar berusaha memetakan pandangan ulama dan sarjana Muslim dari berbagai kalangan tentang masalah yang satu ini. Setelah itu, Umar tampak meletakkan Syari'ati pada salah satu pandangan tertentu yang cenderung membolehkan poligami. Bagi Umar, poligami menurut Syari'ati adalah suatu keniscayaan. Poligami bukan merupakan halal atau haram, boleh atau tidak, atau persoalan fiqih semata, tetapi lebih merujuk kepada suatu kondisi sosial budaya tertentu.

Akhirnya, seluruh rangkaian pembahasan dalam tulisan ini akan ditutup oleh tulisan Ahmad Nurullah. Di dalam tulisannya itu, Nurullah melakukan analisis-kritis-filosofis terhadap satu-satunya puisi karya Syari'ati. Model Nurullah mengapresiasi puisi memang merefleksikan watak improvisasi seorang penyair. Dengan nada bertanya-tanya, ia berusaha "mendekati" puisi itu dengan menggunakan berbagai pendekatan disiplin ilmu, mulai dari fisika, astronomi, filsafat Eksistensialisme, teori evolusi, hingga filsafat Mistis Ibn Arabi. Hal ini menunjukkan bahwa pemikiran Syari'ati sampai batas-batas tertentu merasuki lintas disiplin ilmu yang cukup luas.

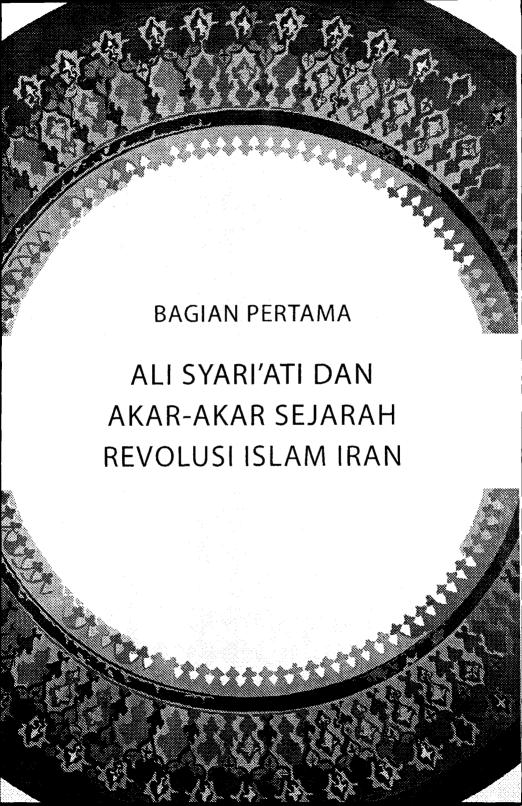
Bagi Nurullah, pemikiran Syari'ati seperti juga tertuang dalam puisinya ini, betul-betul khas dan lebih dari itu condong berupa retorika politik dan teologis yang berledakan dalam bentuk selonong kata-kata. Syari'ati, lanjut Nurullah, hanya menyajikan sketsa-sketsa tentang "kebenaran". Ia berusaha keras meramunya lewat hasil galian dari pemikiran Barat dan Timur.

Akhirul kalam, agaknya perlu juga ditegaskan bahwa proyek penulisan buku ini sama sekali tidak dimaksudkan untuk menghadirkan seluruh dimensi pemikiran Syari'ati secara tuntas dan berusaha "menobatkan"-nya sebagai tokoh panutan. Apa yang diemban hanyalah sebuah visi intelektual: bagaimana menghadirkan sosok pemikiran seorang pemikir-aktivis semacam Syari'ati secara empati dan kritis?

Dengan sikap itu, obsesi untuk membentuk pribadi yang tercerahkan, baik secara intelektual, sosial, maupun spiritual sebagai landasan bagi terciptanya tata sosial yang ideal bisa diwujudkan. Untuk itu, pesan-pesan "besar" Syari'ati seperti tertuang dalam sebuah bait puisinya, patutlah direnungkan: *jadilah manusia agung/bagaikan seorang syahid/bangkit/ berdiri/di antara rubah, kubangan/tikus.* Semoga!

Vila Kampung-Utan, April 1998
M. Deden Ridwan

BAGIAN PERTAMA

ALI SYARI'ATI DAN AKAR-AKAR SEJARAH REVOLUSI ISLAM IRAN

Akar-Akar Ideologi Revolusi Iran: Filsafat Pergerakan Ali Syari'ati

— **Azyumardi Azra** —

Kelompok-kelompok paling berpengaruh dalam perumusan filsafat pergerakan Revolusi Islam Iran secara sederhana dapat "dikotakkan" ke dalam dua kelompok: ulama (*religious scholars*) pada satu pihak, dan intelektual awam (*lay intellectuals*) di pihak lain. Di antara yang paling menonjol di dalam kelompok ulama termasuk, tentu saja, Ayatullah Syekh Murtadha Mutahhari dan Ayatullah Ruhullah Khomeini; sedangkan yang paling menonjol dalam kelompok intelektual awam adalah Ali Syari'ati,[1] Mehdi Bazargan, dan Bani Sadr.

Meskipun kedua kelompok pada dasarnya mempunyai tujuan yang sama, yakni menumbangkan rezim otokratik Syah Reza Pahlevi, tetapi terdapat perbedaan-perbedaan pokok, baik dalam kerangka ideologi perlawanan mereka masing-masing terhadap Syah Iran, maupun pendekatan-pendekatan dalam tingkat praktis, tepatnya dalam cara dan metode cara perlawanan itu bisa diwujudkan. Memang, jika dilihat dari segi perlawanan terhadap Syah, kelompok ulama seharusnya menjadi sekutu setia kaum Intelektual awam. Namun, tidak jarang terjadi justru

[1] Tulisan ini tidak memberikan biografi rinci Ali Syari'ati. Untuk biografi dia selengkapnya, lihat Azyumardi Azra, *Ali Syari'ati: Biografi Lebih Jauh*, naskah diterbitkan dalam *Enslikopedi Islam* (Jakarta: Departemen Agama, 1993), Jilid I, h. 111—114.

sebaliknya, kecua kelompok acapkali tidak hanya berada dalam hubungan yang tidak terlalu serasi, tetapi bahkan konflik.

Kaum Ulama Iran—bisa diduga—berangkat dari ideologi keagamaan tradisional Syi'ah di mana perlawanan terhadap rezim penguasa merupakan bagian integral dari teologi tentang kedatangan kembali ke Sang Imam Yang Ghaib. Meski terjadi sejumlah pembaruan teologis di kalangan Ulama, tetapi bisa dikatakan mereka pada hakikatnya tidak bergeser banyak dari prinsip dasar ini. Pada pihak lain, kelompok intelektual awam pada dasarnya berangkat dari teologi Syi'ah dalam melancarkan kritik tajam terhadap penguasa, tetapi warna Barat cukup dominan dalam ideologi perjuangan mereka. Oleh karena itulah, sering dituduh bersikap "kebarat-baratan" (*westernized*). Kelompok intelektual—karena sifat dasar kritisisme mereka—tidak jarang pula mengkritik ulama dan institusi-institusi tradisional yang berada di bawah kekuasaan mereka.[2] Namun, kaum Intelektual awam dengan latar belakang pendidikan Barat dan kritisisme terhadap doktrin dan lembaga-lembaga keagamaan membuat mereka, dalam pandangan kalangan tertentu dalam masyarakat, tidak sepenuhnya cocok untuk menjadi pejuang kepentingan agama.

Filsafat Gerakan Islam Revolusioner dan Marxisme

Ali Syari'ati (1933—77) adalah salah seorang di antara sedikit tokoh ulama dan intelektual awam yang paling berpengaruh dalam kebangkitan Revolusi Islam Iran. Dabashi bahkan

[2] Lihat Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy State Relations in the Pahlevi Period* (Albany, New York, 1980), h. 163—172. Lihat pula "Pendahuluan" Hamid Dabashi untuk bukunya, *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran* (New York: 1993), h. 1—36; yang menjelaskan aliran-aliran pemikiran dan ideologi yang berpengaruh di Iran sebelum pecahnya revolusi.

mengklaim bahwa Syari'ati adalah "ideolog" *par excellence*.[3] Syari'ati merupakan pribadi yang kompleks, elektik (*eltegdtigar*), tetapi *eloquent* (fasih) sekaligus emosional dan kontroversial. Sikap elektiknya membuat ia mampu dalam tarikan nafas yang sama menyebut Imam Ali, Imam Husayn, Abu Dzar, Jean Paul Sartre, Frantz Fanon, Emile Durkheim, Max Weber, dan Karl Marx. Pemikiran Syari'ati tampak tidak terlalu sistematis; tidak jarang terlihat bahwa pemikirannya dalam banyak tema penuh kontradiksi. Oleh karena itu, Syari'ati tampil dalam wajah yang pada gilirannya membuat orang sering keliru memahaminya.

Demikian, seperti dikemukakan Abrahamian, pada kenyataannya terdapat "tiga" Syari'ati:[4] *pertama*, Syari'ati sang sosiolog yang tertarik pada hubungan dialektis antara teori dan praktik; antara ide dan kekuatan-kekuatan sosial; dan antara kesadaran dan eksistensi kemanusiaan. Syari'ati ini memiliki komitmen yang tinggi untuk memahami lahir, tumbuh, dan birokrasi, akhirnya peragian (*decay*) gerakan-gerakan revolusioner, khususnya agama radikal.

Kedua, Syari'ati seorang penganut Syi'ah fanatik yang percaya bahwa Syi'ah revolusioner—berbeda dengan seluruh ideologi radikal lain—tidak akan tunduk kepada hukum besi (*iron law*) tentang peragian birokratik. Syari'ati yang ini percaya bahwa pada tataran perubahan fundamental, seluruh ideologi dan masyarakat menghadapi masalah kebangkitan, peragian, dan keruntuhan. Apakah ada jalan keluar dari kemunduran dan disintegrasi itu? Caranya, menurut Syari'ati adalah dengan melakukan revitalisasi dan berkesinambungan terhadap ideologi itu sendiri.

[3] Dabashi, "Ali Syari'ati: The Islamic Ideologue Par Excellence", dalam *Theology of Discontent*, tt, h. 102.

[4] Lihat Ervand Abrahamian, "Ali Syari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution", dalam E. Burke III & Ira Lapidus (ed.), *Islam, Politics, and Social Movement* (Berkeley: 1988), h. 289—290.

Ketiga, Syari'ati penceramah umum (*public speaker*) yang bersemangat, artikulatif, dan oratorik, yang sangat memikat bagi banyak orang, khususnya kaum muda. Dalam kedudukan ini, Syari'ati banyak menggunakan jargon, simplifikasi, generalisasi, dan sinkritisme yang tajam terhadap institusi-institusi mapan—dalam hal ini adalah Rezim Syah Pahlevi dan *religios establisment*, yang dikuasai kaum Ulama. Sebab itu, tidak heran kalau ia senantiasa dibuntuti oleh agen SAVAK, dan dikupingi ulama untuk merekam apa yang diucapkannya.

Agen rahasia SAVAK boleh jadi bertanggung jawab atas kematiannya, tetapi Rezim Syah Iran—terlepas dari motif apa pun—menerbitkan obituarinya dengan nada simpati dan bahkan menawarkan pemakaman semi resmi atas jenazahnya.[5] Ini agaknya karena Syari'ati tidak pernah secara eksplisit dan terbuka menyeruakan massa Iran menumbangkan Syah, seperti dilakukan Khomeini yang menghimbau angkatan bersenjata Iran agar bangkit menjatuhkan pemerintah. Di pihak lain, pemerintah Republik Islam Iran kemudian mengabadikan kenangan atas Syari'ati: mereka menerbitkan perangko dan menetapkan jalan yang memikul kebesaran nama Syari'ati. Pemerintah Islam Iran, bahkan menerbitkan buku, pamflet, dan artikel yang menyanjung sebagai perumus jawaban Islam terhadap Barat dan Marxisme.

Ini mempertegas argumen bahwa pemikiran Syari'ati berdimensi banyak (*multi-facetted*) sehingga bisa ditafsirkan bermacam-macam, tergantung dari sudut pandang individu atau kelompok yang melihatnya.

Meski pemikiran Syari'ati bersifat multidimensi dan karenanya juga *multi-interpretable*, pengamat dapat melihat semacam pandangan dunia (*weltanschaung*) yang cukup

[5] Ervand Abrahamain, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin* (London: 1989), h. 111. Kenyataan ini agaknya yang membuat sebagian ulama mencurigai Syari'ati sebagai seorang agen SAVAK. Lihat Dabashi, *Ali Syari'ati, op.cit.*, h. 108.

konsisten dalam tulisan-tulisannya. Pandangan dunia Syari'ati yang paling menonjol adalah menyangkut hubungan antara agama dan politik yang dapat dikatakan menjadi dasar ideologi pergerakannya. Di dalam konteks ini, Syari'ati dapat disebut pemikir politik-keagamaan (*politico religio thinker*).

Salah satu tema sentral dalam ideologi politik-keagamaan Syari'ati adalah agama—dalam hal ini, Islam—dapat dan harus difungsionalisasikan sebagai kekuatan revolusioner untuk membebaskan rakyat yang tertindas, baik secara kultural maupun politik. Lebih tegas lagi, Islam dalam bentuk murninya—yang belum dikuasai kekuatan konservatif—merupakan ideologi revolusioner ke arah pembebasan dunia ketiga dari penjajahan politik, ekonomi, dan kultur Barat. Ia merasakan problem kuat yang dimunculkan oleh kolonialisme dan neo-kolonialisme yang mengaliensikan rakyat dari akar-akar tradisi mereka.[6] Atas dasar kenyataan ini tidak heran kalau Dabashi menyebut Syari'ati sebagai "*the ideologist of revolt*".[7]

Oleh karena itu, menurut Syari'ati bahwa negara-negara dunia ketiga seperti Iran, memerlukan dua bentuk revolusi yang saling berkaitan. *Pertama,* revolusi nasional yang bertujuan bukan hanya untuk mengakhiri seluruh bentuk dominasi Barat melainkan juga untuk merevitalisasi kebudayaan dan identitas nasional negara dunia ketiga bersangkutan. *Kedua,* revolusi sosial untuk menghapuskan semua bentuk eksploitasi dan kemiskinan guna menciptakan masyarakat yang adil dan "tanpa kelas" (*classless*).

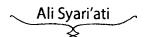
Di dalam sepucuk surat pendek kepada Fanon, Syari'ati menyatakan bahwa rakyat di dunia ketiga pertama-tama harus memulihkan kembali warisan kebudayaan mereka—termasuk warisan keagamaan—sebelum mereka mampu memerangi

[6] Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven: 1981), h. 217

[7] Dabashi, *Ali Syari'ati, op.cit.*, h. 109.

imperialisme dan mengatasi alienasi sosial. Hanya dengan pemulihan warisan kebudayaan, rakyat dunia ketiga mencapai "kedewasaan" sehingga dapat meminjam teknologi dari Barat tanpa kehilangan kehormatan diri (*self esteem*). Syari'ati selanjutnya dalam *Bazgasht beh Khistan* ("Kembali kepada Kedirian") menyatakan:

> "Sekarang saya ingin menjelaskan masalah mendasar yang diangkat para intelektual di Afrika, Amerika Latin, dan Asia: masalah tentang 'kembali kepada akar seseorang'.... Sejak Perang Dunia II, banyak intelektual—religius atau tidak—di dunia ketiga menekankan bahwa masyarakat mereka harus kembali kepada akar-akar mereka dan menemukan kembali sejarah, kebudayaan, dan bahasa rakyat mereka. Saya ingin menegaskan bahwa intelektual religius dan non-religius telah sampai pada kesimpulan ini. Bahkan dalam kenyataannya, penganjur utama 'kembali ke akar' tidaklah religius: Fanon di Aljazair, Julius Nyenere di Tanzania, Jomo Kenyatta di Kenya, dan Leopold Songhor di Senegal. Ketika kita berbicara 'kembali kepada akar-akar kebudayaan orang yang bersangkutan.... Sebagian Anda mungkin menyimpulkan bahwa kita orang Iran harus kembali kepada akar-akar rasial (Arya) kita. Saya secara kategoris menolak kesimpulan ini. Saya menentang Rasisme, Fasisme, dan sikap kembali yang reaksioner. Lebih penting lagi, peradaban Islam telah berlaku seperti gunting yang memutuskan kita sepenuhnya dari masa silam pra-Islam. Para pakar seperti arkeolog dan sejarawan masa kuno, mungkin lebih tahu banyak tentang kebudayaan Sasanian, Archaemenian, dan bahkan peradaban-peradaban lebih tua. Namun, rakyat kita tidak tahu apa-apa tentang hal-hal seperti itu. Mereka tidak menemukan akar-akar dalam peradaban-peradaban itu. Mereka tidak terkesima dengan pahlawan, mitos, dan monumen kerajaan-karajaan kuno ini. Mereka tidak ingat apa-apa tentang masa silam yang amat jauh ini dan tidak ingin belajar tentang kebudayaan masa pra-Islam ini.... Konsekuensinya, bagi kita kembali ke akar-akar bukan berarti pemulihan kembali Iran pra-Islam, tetapi kembali kepada akar-akar Islam kita.[8]

[8] Dikutip dalam Abrahamian, *Radical Islam, op.cit.*, h. 115—116.

Di dalam pandangan Syari'ati, negara dunia ketiga seperti Iran telah dihinggapi penyakit, semacam imperialisme internasional yang mengejawantah dalam bentuk korporasi multinasional, Rasisme, penindasan kelas, ketidakadilan, dan "mabuk kepayang terhadap Barat" (*gharbzadegi/Westoxication*).[9] Ia mengecam imperialisme Barat dan kepincangan sosial sebagai musuh terbesar masyarakat yang harus diberantas dalam jangka panjang. Namun, untuk jangka pendek ada dua musuh yang harus segera diberantas: *pertama,* "Marxisme vulgar"—menjelma terutama dalam bentuk Stalinisme—yang digandrungi banyak intelektual; *kedua,* Islam konservatif sebagaimana dipahami kaum Ulama.

Sikap Syari'ati terhadap Marxisme juga sangat kompleks. Sebagian pengamat berpendapat bahwa Syari'ati memiliki hubungan "cinta-benci" (*love-hate relatoinship*) dengan Marxisme. Namun, Dabashi berujar bahwa pembacaan lebih cermat atas tulisan-tulisannya akan menghilangkan keraguan bahwa kerangka utamanya, konsepsi-konsepsinya tentang sejarah, kebudayaan, program aksi politik, dan strateginya tentang propaganda revolusioner, semuanya berada dalam tradisi Marxis klasik. Paradoks yang terlihat semata-mata dalam soal menerjemahkan cita-cita ke dalam strategi.[10]

Demikianlah, pada satu pihak, ia banyak menggunakan paradigma, kerangka, dan analisis Marxis untuk menjelaskan perkembangan masyarakat. Perlawanan dan kritisisme terhadap kemapanan politik dan agama hampir secara keseluruhan didasarkan pada pendekatan dan analisis Marxis. Bahkan, ia

[9] Istilah "*Gharbzadegi* atau *westoxication,* tentu saja dipinjam Syari'ati dari Jalal Al-e Ahmed, pendahulu Syari'ati, yang menerbitkan buku berjudul *Gharbzadegi* Tehran: 1344/1962 (edisi Inggrisnya, *Gharbzadegi (West-struckness)* (Lexington: 1982), terj. John Green & Ahmed Alizadeth.

[10] Lihat Dabashi, *Ali Syari'ati, op.cit.*, h. 137

menekankan orang tidak akan mampu mengerti sejarah dan masyarakat tanpa pengetahuan tentang Marxisme. Ia membantu anggapan sementara orang, bahwa Marx hanyalah seorang materialis tulen yang memandang manusia sebagai makhluk yang tertarik kepada hal-hal yang bersifat materi belaka, tidak hal-hal ideal, dan spiritual. Ia bahkan menyanjung Marx yang jauh lebih tidak "materialistik" daripada mereka yang mengklaim "idealis", atau mereka yang memandang diri sebagai "beriman dan religius". Oleh karena itu, seperti terlihat dalam banyak karyanya bisa dipahami kenapa ia sangat dipengaruhi Marxisme, khususnya neo-Marxisme, terutama dalam pandangannya tentang sejarah sebagai proses dialektis, dan tentang masa tertindas dalam hubungannya dengan kemapanan politik dan agama.[11]

Namun pada pihak lain, Syari'ati mati-matian mengecam Marxisme yang mengejawantah dalam partai sosial dan komunis. Tidak aneh kalau dalam konteks terakhir ini, Syari'ati dipandang, sementara ahli seperti Algar misalnya, sebagai pemikir dan kritikus paling sistematis atas Marxisme;[12] sedangkan pada pihak lain, ia juga dituduh sebagai "pengikut rahasia" Marxisme yang berlindung di balik Islam. Sebagian orang bersandar terutama pada karyanya *Marxism and Other Western Fallacies*—yang juga penuh dengan kontradiksi—memandangnya sebagai intelektual yang bingung dan membingungkan.

Syari'ati sendiri dalam *Jabr-e Tarikh* berusaha menyelesaikan kontradiksi yang terlihat dalam pandangannya tentang Marxisme dengan membagi kehidupan Marx dan konsekuensinya perkembangan Marxisme ke dalam tiga fase

[11] Untuk analisis seperlunya tentang oposisi Syari'ati *vis-a-vis* Marxisme, lihat Dabashi, "Ali Syari'ati", di bawah subjudul: Movement in History: Marxism Reconstructed", "Shari'ati and Marxism", dan "Marxism Islamized", h. 135—144.

[12] Hamid Algar, "Islam as Ideology; The Thought of Ali Syari'ati", dalam Hamid Algar (editor). *The Roots of the Islamic Revolution* (London: 1983). h. 75.

yang terpisah satu sama lain.[13] *Pertama,* Marx muda seorang filsuf ateistik yang mengembangkan Materialisme Dialektis: menolak eksistensi Tuhan, jiwa, dan kehidupan di akhirat. Sifat ateistik Marx ini dikembangkan ke luar Eropa: dalam memerangi gereja reaksioner mereka mengecam seluruh bentuk agama tanpa kualifikasi dan kecuali.

Kedua, Marx dewasa yang terutama merupakan seorang ilmuan sosial yang mengungkapkan: bagaimana penguasa mengeksploitasi mereka yang dikuasai (*the ruled*). Marx dalam kapasitas ini, lebih jauh menjelaskan tentang bagaimana hukum-hukum "determinisme historis"—bukan "determinisme ekonomi"—berfungsi dan tentang bagaimana suprastruktur di negara manapun, khususnya ideologi dominan dan institusi politiknya berinteraksi dengan infrastruktur ekonomi?

Ketiga, Marx tua yang terutama merupakan politisi. Di dalam kapasitas ini, Marx dan Marxisme menjelma menjadi partai revolusioner. Marx ini sering membuat prediksi yang pantas dari segi politis, tetapi tidak sesuai dengan metodologi ilmu sosialnya. Inilah yang kemudian disebut Syari'ati sebagai "Marxisme vulgar", yang akhirnya mengaburkan "Marxisme ilmiah" (*scientific Marxism*). Partai kelas buruh sendiri ketika berkembang ternyata mengalami institusionalisasi dan "birokratisasi". Engels termasuk yang paling bertanggung jawab mendistorsikan Marx dan Marxisme, sedangkan Stalin menyalahgunakan aspek-aspek tertentu Marx muda dan Marx tua dengan mengorbankan Marx dewasa. Stalin melakukan hal ini tidak lain untuk menjadikan Marxisme sebagai dogma kaku yang tidak menerima apa-apa, kecuali Materialisme ekonomi yang sempit.

Dari ketiga tahap kehidupan Marx dan Marxisme, Syari'ati jelas menolak Marx pertama dan ketiga, tetapi menerima

[13] Abrahamian, *Ali Syari'ati, op.cit.,* h. 293—294.

kebanyakan gagasan Marx kedua. Ini pada intinya setuju dengan paradigma yang membagi masyarakat alat-alat produksi. Selanjutnya, ia menerima pula paradigma pembentukan masyarakat atas dasar suprastruktur yang bersifat politis-ideologis. Oleh karena itu, ia menempatkan agama ke dalam kategori suprastruktur politis-ideologis, karena dalam praktiknya, para penguasa—apakah politik maupun keagamaan—sering menjadikan agama tidak lebih daripada sekadar "penenang" massa tertindas dengan menjanjikan kebahagiaan di akhirat kelak. Lebih jauh, ia mengadopsi pandangan Marx bahwa sejarah manusia merupakan sejarah pertarungan antar-kelas.

Namun, meski Syari'ati menerima Marx tentang gagasan pertarungan antar-kelas, ia tidak menerima institusionalisasi dan birokratisasi perjuangan itu melalui partai komunis atau sosialis. Alasannya, hal itu hanya akan mengakibatkan lenyapnya paradigma ideologi revolusioner, karena dengan institusionalisasi ia akan terus tunduk kepada "hukum besi" birokrasi. Di dalam hubungan inilah, Syari'ati mengkritik partai dan gerakan komunis di Eropa yang menurutnya tidak menerima kenyataan bahwa dalam masa modern, pertarungan terutama tidak terjadi di lingkungan kapitalis dan buruh, tetapi di antara imperialisme Barat dengan dunia ketiga.[14]

Mempertimbangkan gagasan Syari'ati di atas, bisa dipahami bahwa kenapa ia juga mengkritik keras Partai Tudeh, organisasi Marxis terbesar di Iran? Ia menilai Partai Tudeh merupakan Marxisme secara mekanis, tanpa memperhitungkan bahwa Iran—berbeda dengan Eropa—dibentuk oleh modus produksi Asiatik. Iran tidak mengalami renaisans, reformasi, revolusi industri, dan transisi dramatis kepada Kapitalisme, sebagaimana dialami

[14]Dabashi, *Ali Syari'ati, op.cit.*, h. 140, yang menyatakan, Syari'ati percaya bahwa negara-negara (Barat) maju dan kaya memberikan bantuan kepada negara-negara Muslim (dunia ketiga) untuk mempertahankan kepentingan mereka sendiri.

Eropa. Oleh karena penerapan buta Marxisme seperti itu, ia menuduh Partai Tudeh tidak memahami esensi Marxisme yang sebenarnya. Lebih jauh, Partai Tudeh membuat kekeliruan dengan tidak menerjemahkan kitab klasik Marxisme seperti *Das Kapital* dan sebaliknya, tanpa mempertimbangkan rasa keagamaan masyarakat Iran malah menerjemahkan literatur Marxis semacam *The Materialistic Concept of Humanity, Historical Materialism,* dan *The Elements of Matter,* semua ini memperkuat citra Marxisme sebagai ideologi Materialisme yang menentang semua bentuk spiritualisme.

Syari'ati sebagaimana bisa dipahami, tidak mempunyai keberatan mendasar atas Marxisme, setidak-tidaknya yang dibawa Marx dewasa. Bahkan menurut Dabashi, Syari'ati mempunyai agenda khusus untuk "mengislamisasikan Marxisme" atau Marxifikasikan Islam.[15] Berbeda dengan ulama pada umumnya yang segera menuduh kaum Marxis sebagai ateis, kafir, dan karena itu bergelimang dosa; Syari'ati sebaliknya mempertanyakan penggunaan istilah "kafir" itu sendiri. Baginya, muslim sebenarnya—sebagai antitesis orang kafir—dengan keimanannya kepada Tuhan tidaklah praktis mempunyai kebenaran subjektif. Muslim hakiki adalah mereka yang di samping beriman kepada Tuhan, juga bersedia melakukan aksi konkret untuk melawan penindasan. Dengan logika ini, Syari'ati menyatakan bahwa setidaknya secara implisit kaum Marxis yang menekankan aksi (revolusioner), juga mempunyai kebenaran dan karenanya tidak bisa dituduh kafir.

Syi'ah, Ideologi Revolusioner, dan Ulama

Meski pemerintah Islam Iran menunjukkan apresiasi terhadap Syari'ati, jandanya mengemukakan bahwa seandainya Syari'ati masih hidup, ia pastilah berada di dalam penjara. Lebih jauh,

[15] *Ibid.*

menurut jandanya bahwa tidak sedikit ulama yang melancarkan fitnah dengan menyatakan bahwa Syari'ati adalah pengikut rahasia Marxisme dan Babisme, seorang Sunni dari kelompok Wahhabi, munafik, penaklid buta Barat (*gharbzadeh*), dan penyanjung Gurvitch Yahudi dan Massignon Kristen.[16]

Pendapat jandanya tidak berlebihan. Jika Syari'ati berumur panjang hampir bisa dipastikan ia akan melanjutkan kritik-kritik kerasnya terhadap ulama yang pada gilirannya akan menghantarkannya ke balik terali besi. Memang, sejak awal kegiatannya dalam Husayniyyah Irsyad pada 1965, Syari'ati berada dalam hubungan yang canggung dengan ulama. Ia berasal dari keluarga ulama terkemuka, tetapi ini ternyata tidak menghalanginya untuk melancarkan kritik-kritik tajam terhadap kaum Ulama.

Like father like son, sikap oposisi Syari'ati terhadap ulama diwarisinya dari ayahnya, Muhammad Taqi Syari'ati, yang mempunyai silsilah panjang keluarga ulama. Namun, Taqi Syari'ati adalah *'alim* yang sangat tidak konvensional. Ia enggan meninggalkan kampungnya, yaitu Mazinan, Khurasan, untuk merintis karir ulama lebih tinggi, misalnya di Qum, Teheran, atau Najaf. Syari'ati tua bahkan mencopot turban "ke-*mullah*-an"-nya dan lebih senang dipanggil "ustaz" dengan mengajar di sekolah menengah di Masyhad. Pada awal 1940-an, Taqi Syari'ati mendirikan usaha penerbit yang bernama "Pusat untuk Penyebaran Kebenaran Islam", dan pada pertengahan dekade tersebut ia membentuk cabang organisasi berumur pendek yang bernama *Nehzat-i Kho-daparastan-i Sosiyalist* (Gerakan PenyembahTuhan Sosial).

Dengan demikian, jelas Syari'ati itu adalah *dissenter* dari *mainstream* ulama Syi'ah. Pada awal 1950-an, Taqi Syar'ati senior

[16]Abarahamian, *Radical Islam, op.cit.,* h. 111, 121.

dengan antusias mendukung Front Nasional di bawah pimpinan Muhammad Mossadeg (w. 1967). Sepanjang dasawarsa 1940 dan 1950, Syari'ati senior menyelenggarakan diskusi rutin di rumahnya untuk membahas gagasan-gagasan pemikir modern—khususnya dari kalangan Arab sosialis—dan termasuk pemikiran sejarawan Iran, Ahmad Khasravi. Nama terakhir ini menimbulkan kemarahan ulama Syi'ah; ia pada akhirnya tewas di tangan kelompok keagamaan fanatik. Dengan kegiatan-kegiatan dan afiliasi intelektual seperti itu tidak heran kalau Taqi Syari'ati kemudian dicap ulama Masyhad sebagai seorang 'Sunni', 'Wahhabi', dan bahkan 'pengikut Babisme'.[17]

Bagi Ali Syari'ati, ayahnya adalah "guru hakiki", yang merupakan "perbendaharaan" yang tidak ternilai. Di dalam pandangan sang anak, ayahnya adalah "*the real rausyanfikr*", intelektual terbebaskan, dan tercerahkan secara sejati. Taqi Syari'ati termasuk di antara sedikit ulama yang dengan teguh dan setia memelihara Islam di tengah kerumunan massa ulama yang telah mengkhianati ajaran Islam.[18]

Kritisisme Syari'ati terhadap ulama, selain berkaitan dengan sikap ayahnya sendiri juga berhubungan banyak dengan pandangannya tentang "Islam", yang pada gilirannya menjadi salah satu aspek filsafat pergerakannya. Ini selanjutnya membawanya kepada kritisisme, lembaga, dan kepemimpinan ulama itu sendiri. Islam yang benar menurutnya adalah Islam yang diwariskan Imam Husayn; kesyahidannya di Karbala menjadi sumber inspirasi bagi

[17] Lihat Abrahamian, *All Syari'ati, op.cit.*, h. 209; *Radical Islam, op.cit.*, h. 105—106; A.A. Sachedina, "Ali Syari'ati"; Ideologue of The Iranian Revolution", dalam J.L. Esposito (editor), *Voices of Resurgent Islam* (New York: 1983), h. 193; Shahrough Akhavi, "Shari'ati's Social Trought", dalam Nikki Kiddie (ed.) *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution* (New Haven: 1983), h. 125—144.

[18] Lihat Ghulam Abbas Tawassuli, "Sepintas Tentang Ali Syari'ati", pengantar dalam Ali Syari'ati, *Humanisme: Antara Islam dan Mazhab Barat* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992), h. 13—15.

mereka yang tertindas untuk memelihara Islam yang sebenarnya itu. Lebih jauh, Syari'ati dalam *Darshayi Islamshenasi* merinci tentang Islam yang ia maksudkan:

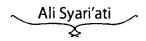
> "Adalah perlu menjelaskan tentang apa yang kita maksud dengan Islam. Dengannya kita maksudkan Islam Abu Dzar, bukan Islamnya khalifah. Islam keadilan dan kepemimpinan yang pantas; bukan Islamnya penguasa, aristokrasi, dan kelas atas. Islam kebebasan, kemajuan (*progress*), dan kesadaran; bukan Islam perbudakan, penawanan, dan passivitas. Islam kaum *Mujahid*; bukan Islamnya kaum Ulama. Islam kebajikan, tanggung jawab pribadi, dan protes; bukan Islam yang menekankan disimulasi (*taqiyeh*) keagamaan, wasilah ulama, dan campur tangan Tuhan. Islam perjuangan untuk keimanan dan pengetahuan ilmiah; bukan Islam yang menyerah dogmatis dan imitasi tidak kritis (*taqlid*) kepada ulama."[19]

Selanjutnya dengan nada yang sama, Syari'ati menegaskan:

> "Adalah tidak cukup dengan menyatakan kita harus kembali kepada Islam. Kita harus menyepesifikasi Islam mana yang kita maksudkan; Islam Abu Dzar atau Islam Marwan [b. Affan], sang penguasa. Keduanya disebut Islam, walaupun sebenarnya terdapat perbedaan besar di antara keduanya. Satunya, Islam kekhalifahan, istana, dan penguasa; sedangkan lainnya, Islam rakyat, mereka yang dieksploitasi, dan miskin. Lebih jauh, tidak cukup sah dengan sekadar berkata bahwa (*concern*) kepada kaum miskin dan tertindas. Khalifah yang korup juga berkata demikian. Islam yang benar lebih dari sekadar kepedulian. Islam yang benar memerintahkan kaum beriman berjuang untuk keadilan, persamaan, dan pengapusan kemiskinan."[20]

Singkatnya, dalam filsafat pergerakan Syari'ati, Islam yang benar adalah Islam Syi'ah awal, yakni Islam Syi'ah revolusioner yang dipersonifikasikan Abu Dzar (*Al-Ghifari*) dengan kepapaannya, dan

---

[19]Dikutip dalam Abrahamian, *Radical Islam, op.cit.*, h. 112.
[20]Dikutip dalam Abrahamian, *Ali Syari'ati, op.cit.*, h. 295

Imam Husayn dengan kesyahidannya. Keduanya merupakan simbol perjuangan abadi ketertindasan melawan penguasa yang lazim. Islam Syi'ah revolusioner ini kemudian mengalami "perjinakan" di tangan kelas atas—penguasa politik dan ulama yang memberikan legimitasi atas "Islam" versi penguasa. Ulama, dituduh Syari'ati dengan menggunakan jargon Marxis, telah menyunat Islam dan melembagakannya sebagai "penenang" (*pacifier*) bagi massa tertindas, sebagai dogma kaku, dan teks skriptural yang mati. Ulama bergerak seolah-olah di dalam kevakuman, terpisah dari realitas sosial.[21]

Kenyataan ini, menurut Syari'ati, misalnya terlihat pada masa Safawi, di mana dinasti penguasa memasyarakatkan Syi'ah versi mereka sendiri yang sangat berbeda dengan Syi'ah Imam Ali dan Imam Husayn, Syari'ati menyebut jenis Syi'ah penguasa sebagai "Syi'ah Hitam", dan Syi'ah Imam Ali, sebagai "Syi'ah Merah", yakni Syi'ah kesyahidan (*Shi'ism of martyrdom*)—Islam yang terselimut dalam jubah merah kesyahidan.[22] Jadi, dalam pandangan Syari'ati, Syi'ah yang benar adalah Syi'ah protes dan revolusioner.

Menurut pengamatan Syari'ati, selama lebih 8 abad sampai masa Dinasti Safawi, Syi'ah (Alavi) merupakan gerakan revolusioner dalam sejarah yang menentang seluruh rezim otokratik yang mempunyai kesadaran kelas, seperti Dinasti "Umayyah", Abbasiyah, Ghaznawiyah, Saljuk, dan Mongol. Dengan legitimasi ulama, rezim-rezim ini menciptakan Islam Sunni versi resmi mereka sendiri. Pada pihak lain, Islam Syi'ah Merah seperti sebuah kelompok revolusioner, berjuang untuk membebaskan kaum yang tertindas, dan pencari keadilan.

Syari'ati memang tidak membatasi kritiknya pada kelembagaan sosial-politik dan keagamaan Syi'ah yang mapan.

[21]Lihat Akhavi, *Religion and Politics, op.cit.*, h. 145—146.
[22]Ali Syari'ati", *Red Shi'ism* (Houston: 1980), terj. Habib Sirazi, h. 10.

Ia juga melancarkan kritik-kritik tajam terhadap lembaga politik dan keagamaan Sunni. Menurutnya, kebanyakan penguasa Sunni menjadikan massa Syi'ah sebagai sasaran penaklukan, penghambaan, dan penghinaan. Pada saat yang sama, ulama Sunni kebanyakan berkolaborasi dengan penguasa menghimbau massa yang tertindas untuk tunduk kepada Islam yang sebenarnya, yakni Islam Sunni. Ulama dengan begitu menyunat diri mereka sendiri hanya untuk sekadar memuaskan penguasa dengan mengorbankan pengembangan dan penyebaran kebudayaan, keimanan, moralitas, masyarakat, dan bahkan eksistensi kaum Muslim itu sendiri. Sebagian ulama, yang karena kesalehan mereka, menolak bekerja sama dengan penguasa, mereka menjauhkan diri dari masyarakat dengan memasuki lembaga-lembaga Sufisme. Secara tidak langsung, mereka membuka jalan bagi terjadinya penindasan, yaitu mereka membiarkan masyarakat tanpa pertahanan *vis-a-vis* rezim-rezim otokratik.[23] Dengan demikian, ulama telah mengkhianati tugas mereka sebagai pelindung Muslim.

Akan hal ulama Syi'ah sendiri, bagi Syari'ati, mereka telah menjanjikan Syi'ah semata-mata sebagai agama berkabung dengan mengubah arti hakiki peristiwa Karbala. Ulama mengkhianati Islam dengan "menjual diri" kepada kelas penguasa. Ia menuduh ulama Syi'ah menyembunyikan cerita yang sebenarnya tentang Abu Dzar, sementara melekatkan kepada diri mereka sendiri gelar-gelar "aneh", semacam *ayatullah ayat ullah 'uzhma* dan *hujjat al-Islam.* Mereka juga menyembunyikan fakta bahwa banyak pemimpin Islam awal, termasuk Nabi Muhammad sendiri, bekerja sebagai pekerja tangan, seperti pengembala, tukang kebun, dan pengrajin.

Syari'ati dengan sedikit nyinyir menyatakan bahwa ulama

[23] *Ibid.*

telah mengubah Syi'ah dari kepercayaan revolusioner menjadi ideologi konservatif; menjadi agama negara (*din-i dewlati*), yang paling banter menekankan sikap kedermawanan (*philanthropism*), paternalisme, pengekangan diri secara sukarela dari kemewahan; sedangkan pada pihak lain, ulama mempunyai hubungan organik dengan kemewahan itu sendiri melalui kelas berharta. Oleh karena ulama Syi'ah memperoleh pemasukan dari *khoms* (sedekah) dari *sahm-i Imam* (bagian dari zakat), mereka tidak terhindarkan lagi terkait kepada orang kaya, negara, tuan tanah, dan pedagang bazar. Sebagai respon terhadap orang yang mengklaim bahwa ulama Syi'ah—berbeda dengan ulama Sunni—lebih bersifat indenpenden. Syari'ati berargumen bahwa hal itu mungkin benar sebelum masa Safawi, tetapi jelas keliru dalam masa setelah itu.[24]

Syari'ati lebih jauh menilai, hubungan khusus ulama semacam itu telah menjadikan mereka sebagai instrumen kelas-kelas berharta dan lembaga-lembaga pendidikan Islam dibiayai kaum berharta untuk mencegah ulama berbicara tentang perlunya menyelamatkan kaum miskin. Sebaliknya, dengan menggunakan doktrin fiqih tentang ekonomi, ulama berusaha mengabsahkan eksploitasi—yang menurutnya, bahkan lebih eksploitatif dibandingkan dengan kapitalisme Amerika. Pada akhirnya, Islam telah menjadi *khordeh-i burzhuazi* (*petite bourgeoisie*—borjuasi kecil). Kaum *Mullah* telah melakukan perkawinan yang tidak suci (*unholy marriage*) dengan pedagang bazar. Di dalam perkawinan ini *Mullah* menciptakan agama bagi pedagang, sementara pedagang membuat dunia lebih menyenangkan bagi *Mullah*.[25]

Menurutnya, banyak ulama berpandangan sangat picik (*'ulama'yi qisyri*) yang hanya bisa mengulang-ulang doktrin fiqih secara bodoh.[26] Mereka memperlakukan kitab suci sebagai

[24]Lihat Abrahamian, *Radical Islam, op.cit.*, h. 120—121.
[25]*Ibid.*
[26]Akhavi, *Religion and Politics, op.cit.*, h. 145.

lembaran kering, tanpa makna, sementara asik dengan isu-isu yang tidak penting, seperti soal pakaian, ritual, panjang pendeknya jenggot, dan semacamnya. Akibatnya, ulama gagal memahami makna istilah-istilah kunci, seperti "*ummah*", "*imamati*", dan "*nezami tawhid*". Adalah ironis, kata Syari'ati, bahkan untuk menemukan makna hakiki istilah-istilah seperti ini, ia terpaksa pergi kepada orientalis semacam Montgomery Watt.[27]

Syari'ati pedas, memang. Menurutnya, ulama cuma bisa menggelembungkan ajaran keakhiratan dan menggunakannya sebagai pelarian dari masalah-masalah dunia kontemporer, khususnya Industrialisme, Kapitalisme, Imperialisme, dan Zionisme. Mereka lebih senang kembali ke masa lampau yang dipandang "gemilang" daripada menengok ke masa depan. Akibatnya, mereka menolak seluruh konsep Barat, termasuk yang justru dapat memajukan umat Islam. Ini terlihat dari ketidaksediaan mereka melanjutkan gagasan pembaruan Islam yang dikemukakan tokoh-tokoh, semacam Jamal Ad-Din Al-AfghAni (Al-AsAbadi w. 1897), Muhammad Abduh (w. 1905), atau Muhammad Iqbal (w. 1938). Bahwa ketiga tokoh ini menjadi tokoh ideal bagi Syari'ati tidaklah mengherankan; Al-Afghni sama dengan Syari'ati, adalah pembaru dan sekaligus lawan berat imperialisme Barat; Abduh adalah kekuatan utama di belakang gerakan pembaruan di Mesir pada awal abad ke-20; sedangkan Iqbal menghimbau aktivisme dan realisasi diri kaum Muslim secara kreatif guna mengatasi pasivitas Muslim di masa modern.

Ketiga tokoh ini tentu saja juga pernah mengkritik ulama tradisional. Namun, kritik Syari'ati jauh lebih keras dibandingkan ketiga tokoh tadi. Syari'ati, misalnya, juga menuduh ulama mencoba memperoleh kontrol monopolistik itu, mereka selain membuat kitab suci tidak bisa dipahami kaum awam, dan sebaliknya,

---

[27]Abrahamian, *Radical Islam, op.cit.*, h. 118.

menekankan kepada umat untuk berlaku *taqlid* kepada ulama. Ini semua mereka lakukan untuk menegakkan apa yang disebut Syari'ati sebagai "*depotisme spiritual*" (*istibdad-i ruhani*). Inilah bentuk depotisme yang terburuk.[28] Atas dasar logika ini, Syari'ati menghimbau dilakukannya pembaruan dan penumbangan "depotisme spiritual" tadi.

Pembaruan dalam Islam, menurut Syari'ati, hendaklah lebih diorientasikan kepada penumbuhan "kesadaran revolusioner" daripada menciptakan "keilmuan skolastik". Setiap individu muslim mempunyai hak untuk langsung—tanpa harus melalui ulama—meninjau sumber-sumber tekstual. Bahkan, menurut Sachedina, Syari'ati melangkah lebih jauh dengan menyatakan bahwa seorang *mujtahid* dapat menghasilkan ijtihad menyangkut hukum Islam tanpa harus lebih dahulu mempelajari Alquran.[29] Menurut Syari'ati, hanya dengan cara ini pembaruan dapat fungsional untuk mengubah agama dari *negative religion* menjadi *positive religion*.

Kritik Syari'ati terhadap ulama mungkin sedikit mengagetkan. Generalisasinya terhadap ulama kelihatannya cukup berlebihan. Kritisismenya terhadap ulama dalam banyak hal diwarisinya dari ayahnya, tetapi sebagaimana dikemukakan Sachedina yang pernah mengikuti kuliah-kuliah yang diberikan Syari'ati, kritik terbukanya terhadap ulama bermula sejak keterlibatannya dalam Husayniyyah Irsyad. Persisnya, setelah Murtadha Mutahhari dan Seyyed Hussein Nasr mengundurkan diri dari Dewan Pimpinan lembaga ini.

Mutahhari memandang Syari'ati telah menyimpang dari tujuan asal Husayniyyah Irsyad dengan terlalu menekankan kenyataan dan analisis sosiologis menyangkut Islam dengan

---

[28]*Ibid.*
[29]Sachedina, *Ali Syari'ati, op.cit.*, h. 207.

mengorbankan dimensi-dimensi intelektualnya. Syari'ati dipandang telah memperalat Islam untuk tujuan-tujuan politis dan sosialnya. Lebih jauh, Mutahhari menilai bahwa aktivisme politik protes Syari'ati menimbulkan tekanan politis yang sulit dipikul lembaga ini dari Rezim Syah.[30] Sampai menjelang ditutupnya Husayniyyah Irsyad oleh aparat militer pada musim panas 1973, seluruh anggota Dewan Pendiri, kecuali Syari'ati sendiri menyatakan mengundurkan diri dari lembaga ini.

Di dalam pada itu, menurut Syari'ati terdapat banyak *akhund,* mubalig yang bergerak di lapisan bawah: istilah pejoratif untuk menyebut ulama yang berpengetahuan dangkal. Mereka melakukan protes umum terhadap Syari'ati yang dipandang menyimpangkan penafsiran doktrin Syi'ah.[31] Pengalaman seperti ini, menurut Schedina membuat Syari'ati semakin sangat sensitif (*oversensitive*) terhadap kritikan ulama atas dirinya. Setelah menghadapi situasi inilah, Syari'ati dalam ceramah-ceramah lebih belakangan, termasuk tentang Syi'ah Hitam dan Syi'ah Merah, mengecam keras ulama dan cara mereka menyajikan Islam. Akan tetapi, menjelang akhir karirnya, Syari'ati mengakui sifatnya yang terlalu sensitif atas kritikan yang valid dari kaum *Akhund* atas kelemahan-kelemahannya, selanjutnya dibalasnya secara berlebihan (*overreaction*) terhadap ulama.[32]

Terlepas dari pengalaman pribadi Syari'ati, baik dalam Husayniyyah Irsyad maupun ketika berhadapan dengan *akhund* yang memprotesnya, ulama ideal dalam pandangannya secara sederhana adalah ulama aktivis, yang menggalang massa untuk melakukan gerakan protes. Oleh karena itu, mudah dipahami

[30] *Ibid.*, 206. Cf; Akhavi, *Religion and Politics, op.cit.*, h. 144; Hamid Algar, *Islam as Ideology, op.cit.*, h. 90.

[31] Lihat Sachedina, *AH Shari'ati, op.cit.*, h. 206—207; Michael M.J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute of Revolution* (Cambridge: 1980), h. 168—169.

[32] Lihat Sachedina, *Ali Shari'ati, op.cit.*, h. 207—208.

kenapa ia menjadikan ayahnya sendiri, Ayatulllah Muhammad Baqir Sadr (dieksekusi di Iraq pada 1979), atau pemikir aktivis seperti Al-Afghani sebagai idolanya? Khomeini tentu saja cocok dengan kerangka Syari'ati mengenai ulama. Namun, Syari'ati tidak pernah menyatakan secara terbuka perasaannya tentang Khomeini. Hanya ada sedikit bukti bahwa kedua tokoh ini pernah bertemu, berkorespondensi, atau saling bertukar kritik. Informasi yang ada tampaknya memberikan indikasi bahwa Syari'ati mengakui Khomeini sebagai pemimpin besar. Sebaliknya, walaupun bisa dipastikan Khomeini mengetahui sedikit banyak tentang Syari'ati, ia kelihatannya cenderung tidak mempedulikannya.

Sejarah Masa Depan

Filsafat pergerakan Syari'ati selain berkaitan dengan pandangannya tentang Syi'ah revolusioner, juga banyak berhubungan dengan persepsinya tentang sejarah. Sebagaimana pikiran-pikirannya dalam bidang-bidang lain, filsafat sejarahnya kaya dengan berbagai tema dan merupakan perpaduan dari berbagai gagasan. Pada intinya, Syari'ati memandang sejarah sebagai konstruksi *archetypal* (pola dasar) dari berbagai realitas unik—yang muncul dalam fakta-fakta sejarah—untuk diarahkan mencapai tujuan-tujuan ideologis tertentu. Dengan kata lain, fakta-fakta sejarah akan "membisu" jika dibiarkan begitu saja, haruslah direkonstruksi secara revolusioner.[33] Dengan kerangka dasar ini, Syari'ati berbeda dengan banyak sejarawan. Jika Toynbee, misalnya, pernah mengatakan bahwa sejarah bergerak dalam kesinambungan "seragam" dan "pertahanan", Syari'ati menambahkan bahwa suatu pergerakan agama (dalam hal ini, Islam) harus dijaga agar tetap dalam modus agresifnya melalui interpretasi aktif terhadap kandungan aktualnya daripada

[33]Bandingkan Dabashi, *Ali Shari'ati, op.cit.*, h. 133—134.

berpegang teguh pada manifestasi lahiriahnya. Pada konteks terakhir, bisa dipahami bahwa bagi Syari'ati, Islam dalam setiap momen historisnya *hams* dibangkitkan dengan membuang kebiasaan-kebiasaan lama yang dipegang kaum Muslim untuk kemudian menampilkan esensi kandungan Islam itu sendiri dalam bentuk baru.

Walaupun ia sangat elektik dalam meminjam gagasan-gagasan—yang kadang-kadang saling bertolak belakang, analisis Syari'ati lebih jauh tentang sejarah agaknya dapat disebut semacam *sociological history,*—yakni sejarah yang dijelaskan secara lebih sosiologis. Dalam kerangka "*sociological history*", sejarah tidak berupa sekadar "*past events*" (peristiwa masa silam) yang disampaikan secara naratif, tetapi lebih dilihat sebagai hasil dari interaksi—atau dalam istilah Syari'ati, "dialektika"—faktor-faktor sosiologis. Dengan karakteristik seperti itu, maka "*sociological history*" berbeda banyak dengan "*conventional history*". Sebab, hal itu adalah sia-sia mengharapkan Syari'ati mengungkapkan sejarah dalam kerangka yang selama ini kita kenal.

Demikian, dalam "*sociological history*"-nya Syari'ati banyak menggunakan paradigma dan teori sosiologi, khususnya Weberian dan Marxian. Jelas dipengaruhi Marxisme, menurut Syari'ati, misalnya sejarah tercipta melalui kontradiksi-kontradiksi dialektis. Sejarah berkembang dalam konteks pertarungan antara kekuatan-kekuatan yang saling bertentangan. Pertarungan itu bermula sejak kemunculan manusia di muka bumi, pertarungan itu kapan pun dan di mana pun tidak pernah berhenti.[34]

Namun lebih jauh, dalam pandangan Syari'ati, perubahan historis terjadi tidak melalui sekedar kontradiksi-kontradiksi biasa; melainkan kontradiksi yang melibatkan modus produksi (*mode of production*). Tipologi kontradiksi modus produksi itu

[34]Lihat Abrahamian, *Radical Islam, op.cit.*, h. 120—121.

ada pada legenda pertarungan dua saudara: Habil dan Qabil. Dalam kerangka itu, Qabil adalah "*agriculturalist*", sedangkan Habil adalah "*pastoralist*". Basis ranking sosial dan posisi kelas Qabil terletak pada kepemilikannya atas alat-alat produksi, dalam hal ini adalah tanah, sedangkan Habil sebagai pastoralis, tidak menguasai alat-alat produksi. Kehidupannya tergantung semata-mata pada kekuatan kaki dan tangannya, yang dapat digunakannya untuk berburu atau menangkap ikan. Berpijak pada pembelahan ini, Syari'ati memandang konflik antara Qabil dan Habil sebagai sesuatu yang "objektif" (*'aim*), yang menjadi dasar bagi seluruh pergumulan kemarin, kini, dan esok.[35]

Dengan pandangan seperti itu, filsafat sejarah Syari'ati tentang perubahan historis kembali terlihat, ia banyak dipengaruhi Marx. Dengan retorikanya yang khas, ia kembali mengecam ulama yang menurutnya tidak bisa menangkap makna hakiki dari legenda semacam Qabil dan Habil, yakni manusia hendaknya jangan memperturutkan hawa nafsu rendah (seks), karena hal itu pada akhirnya berujung pada pembunuhan. Bagi Syari'ati, peristiwa kedua anak Adam itu haruslah dilihat sebagai sebuah pertarungan antara kelas manusia atau masyarakat. Perang di antara Qabil dan Habil adalah perang permanen sejarah, yang selalu terjadi dalam setiap generasi; tegasnya perang di antara penindas dan mereka yang tertindas.[36]

Sejarah manusia dengan demikian menghadapi satu kepastian belaka, yakni konflik atau pertarungan. Inilah yang kemudian disebutnya *jabr-i ilmi* (*scientific determinism*—determinisme ilmiah). Determinisme ilmiah (atau historis) tidak bisa dielakkan manusia. Lantas, apakah Syari'ati merupakan seorang "*jabariyah*"? Tampaknya tidak mesti begitu, karena ia

[35]Lihat Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam* (Berkeley: 1979), terj. Hamid Algar, h. 98—100.

[36]*Ibid.*, h. 10.

menafsirkannya *jabr-i ilmi* sebagai "fenomena tunggal yang term bergerak tanpa terputus dalam perjalanan waktu dan dipengaruhi oleh sebab-sebab khusus (*mua'yyan*), yang tidak bersifat *jabr*".[37] Selanjutnya, sementara percaya pada determinisme historis, Syari'ati juga memandang bahwa manusia mempunyai kebebasan dan tanggung jawab.[38]

Syari'ati mengibaratkan perjalanan sejarah manusia seperti ikan yang hidup dalam sungai yang mengalir melalui palung sungai yang dalam, dangkal, sempit, dan curam sebagai hasil pembentukan geologis sepanjang waktu. Meski palung sungai telah terbentuk seperti itu, ikan dapat berenang ke berbagai arah, bahkan menyongsong arus air, dengan kata lain *against the stream/againts history*. Dengan kata lain, manusia memang dipengaruhi hukum-hukum historis, misalnya, hukum sebab akibat; tetapi ia "bebas" memilih jalannya sendiri, bahkan untuk membunuh dirinya sendiri.

Mengikuti alur pemikiran ini, Syari'ati kelihatannya ingin menyatakan bahwa sejarah lebih merupakan penggerak perubahan daripada manusia. Ia misalnya menyatakan bahwa sejarah adalah faktor yang mengubah manusia dari makhluk biadab menjadi manusia kontemporer. Yang terakhir ini telah mencapai tingkat tertentu kesempurnaan sampai dewasa ini, dan dalam masa depan yang jauh, manusia akan menjadi pribadi ideal, makhluk termulia di alam materi. Dalam konteks ini, maka manusia adalah makhluk yang selalu berada dalam proses "menjadi" (*becoming*).[39]

Dengan demikian, jelas dalam pandangannya bahwa manusia mampu melakukan perubahan historis. Menurutnya, penyebutan manusia (*an-nas*) yang berulang dalam Alquran menunjukkan bahwa ia memainkan peran otonom di muka bumi.

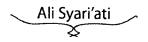
[37]Akhavi, *Shari'ati Social Thought, op.cit.*, h. 131.
[38]Shari'ati *On the Sociology op.cit.*, h. 131.
[39]Lihat Akhavi, *Shari'ati's Social Thought, op.cit.*, h. 134—135.

Syari'ati memandang doktrin Syi'ah yang benar mempunyai keunikan yang dapat mendorong terjadinya perubahan historis, yakni Syi'ah memberikan penekanan yang khas atas terciptanya kombinasi dan harmoni antara kepemimpinan yang ditegakkan atas dasar keadilan dan kesetiaan umat kepada *velayat,* kekuasaan yang didelegasikan Imam Ali dan para imam lainnya. Lantas, bagaimana dengan teori Syari'ati terdahulu bahwa sejarah dibentuk oleh kontradiksi-kontradiksi yang antagonistik? Menurutnya, Syi'ah kosong dari kontradiksi-kontradiksi historis, karena mekanisme khas doktrin *intizar* (menunggu kembali Imam yang Ghaib). Kontradiksi-kontradiksi yang terjinakkan di antara *intizhar-i musbat* (*intizhar* positif) dan *intizhar-i manfi* (*intizhar* negatif) akan memaksa kebangkitan final kebenaran dan keadilan di dalam cara determinasi secara historis.[40]

Menurut Syari'ati terdapat dua macam perubahan historis, yakni perubahan fundamental (*harakat-i jawhari*) dan perubahan kecil yang transisional (*harakat-i intiqali*). Perubahan-perubahan kecil terjadi dalam berbagai fase kehidupan seluruh masyarakat, misalnya menyangkut perubahan kecil dalam sistem kekeluargaan; sedangkan perubahan fundamental adalah perubahan berdampak panjang dan besar yang mengubah sendi-sendi kehidupan masyarakat secara keseluruhan.

Sebagaimana disinggung di atas, bagi Syari'ati sejarah bukan hanya menyangkut masa silam. Baginya, sejarah tidak berarti apa-apa jika tidak berbicara masa depan. Suatu ilmu seperti sejarah tidak akan bermanfaat jika tidak membantu manusia memahami masyarakatnya di masa datang. Memahami sejarah manusia di masa silam adalah untuk mengerti perjalanan sejarah di masa datang. Manusia harus menulis sejarah masa depannya

---

[40]Akhavi, *Religion and Politics, op.cit.*, h. 153.

itu.[41]

Sejarah masa depan dengan melongok sejarah zaman silam sesuai dengan kecenderungannya dijelaskan Syari'ati secara sosiologis. Meski demikian, ia memegang satu prinsip sentral dalam ilmu sejarah, yakni kontinuitas dan perubahan. Dalam kerangka ini bentuk-bentuk masyarakat di masa depan berkaitan erat dengan pola masa lampau, meski terdapat pula perubahan-perubahan penting. Periode sejarah baginya saling berkaitan seperti mata rantai, tetapi setiap periode itu mempunyai semangat, kekhususan, dan kecenderungan-kecenderungan tertentu.[42]

Demikian, Syari'ati mengibaratkan lapisan-lapisan masyarakat yang terbentuk dalam sejarah dengan sebuah kerucut. Pada lapisan bawah kerucut yang melebar itu terdapat lapisan massa yang merupakan mayoritas masyarakat; sedangkan di puncak kerucut yang mengecil bercokol kaum Intelektual yang mencakup: ilmuwan, pemikir, penyair, ulama, dan filsuf. Menurut Syari'ati tidak ada pembatasan yang terlalu ketat di antara kedua kelompok lapisan bawah dengan lapisan atas. Komposisi masing-masing kelompok bisa berubah, betapapun kecilnya, tetapi interaksi di antara mereka tetap terjadi.[43]

Yang menarik dari teori Syari'ati tentang sejarah masa depan adalah tentang perubahan yang terjadi pada lapisan atas (intelektual) dalam kaitan dengan agama. Sampai abad ke-17, kaum Intelektual didominasi oleh agama, karena memang kebanyakan mereka adalah pendeta dan ilmuan yang berkaitan dengan gereja. Namun, setelah periode itu hingga masa modern, kaum Intelektual mengganti dominasi agama di atas puncak

---

[41] Lihat All Shari'ati, *A Glance at Tomorrow's History* (Tehran: 1974), terj. Laleh Bakhtiar & Husayn Salih, h. 1—2.
[42] *Ibid.*, h. 2—3.
[43] *Ibid.*, h. 3—4.

kerucut dengan ilmu pengetahuan. Dengan kata lain, kaum Intelektual mengubah penyembahan terhadap Tuhan menjadi penyembahan terhadap ilmu pengetahuan. Mereka percaya hanya kepada hal-hal yang bisa dibuktikan secara saintifik.[44] Dengan demikian, kitab suci dan ajaran-ajaran agama menjadi tersingkir dalam kehidupan masyarakat. Teori Syari'ati ini tentu saja selaras dengan teori yang menyatakan bahwa modernisasi pada gilirannya menyingkirkan agama dari kehidupan masyarakat.

Namun, dengan mengamati terjadinya krisis dalam kebudayaan modern, Syaria'ti melihat kebangkitan kaum Intelektual baru yang menentang penyembahan ilmu pengetahuan (dan teknologi). Di sini, Syari'ati mengambil beberapa contoh intelektual yang memberontak atas "penuhanan" ilmu pengetahuan, mereka antara lain: Rene Guenon, Alexis Carrel, George Gurvitch, William James, Boris Pasternak, dan Albert Einsten. Mereka ini, menurut Syari'ati, selain sangat terpelajar, juga mempunyai kecenderungan spiritualitas dan keagamaan yang tinggi. Bahkan dalam sikap keberagamaan, mereka telah mencapai ke tingkat "*meta religion*".[45]

Dengan demikian, dalam pandangan Syari'ati, agama pada akhirnya kembali dalam sejarah kehidupan manusia di masa datang. Sejarah masa depan bagi Syari'ati adalah sejarah tentang kompatibilitas ilmu pengetahuan dengan agama. Ia memandang bahwa banyak hal yang diungkapkan Alquran, kini menjadi terbukti berkat penelitian dan usaha kaum Intelektual. Namun, kaum Intelektual ini dalam banyak kasus masih terasing dari dan diasingkan oleh masyarakat mereka sendiri, karena mereka memang "berbeda" dengan masyarakat umum. Namun, Syari'ati yakin bahwa kaum Intelektual inilah yang akan membentuk sejarah masa depan itu.

---

[44] *Ibid.*, h. 6—7.
[45] *Ibid.*, h. 10—18.

Dari Cengkeraman Penjara Ego Memburu Revolusi:

Memahami "Kemelut" Tokoh Pemberontak

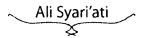
— Muhammad Nafis —

Ketegangan tradisionalisme versus modernisme di Iran pada awal abad XX telah melahirkan sejumlah perubahan signifikan. Proses perubahan itu mencapai puncaknya pada saat Revolusi Konstitusional (1906—1911).[1] Ulama yang memiliki kedudukan istimewa dan terhormat saat itu, ditantang kaum Intelegensia. Sistem parlementer yang diarahkan untuk memperbarui tata hukum telah menghancurkan wewenang pengadilan ulama. Itulah sebabnya, kaum Intelegensia dan ide-ide barunya oleh kaum Ulama dipandang sebagai ancaman terhadap Islam dan posisi mereka.

Situasi tersebut dipertajam oleh program-program modernisasi yang dipimpin Reza Shah pada dekade 1930-an. Sentralisasi kekuasaan, modernisasi sistem pendidikan dan pengadilan telah mengekang kekuatan kaum Ulama dan pengaruhnya.[2] Modernisasi sistem pendidikan dan pengadilan, yang banyak menjiplak gaya Barat, merupakan senjata efektif bagi

---

[1] Vanessa Martin, *Islam and Modernism: the Iranian Revolution of 1906* (New York: Syracuse University Press, 1989), h. 1.

[2] Nikki R. Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran," *Studio Islamico 29* (1969), h. 51; Said Amir Arjomand, "Shi'ite Islam and Revolution in Iran," *Goverment and Opposition* 16, No. 3 (1981), h. 300.

kalangan terpelajar modern (modernis) untuk menghilangkan pengaruh ke-"ulama-pendeta"-an yang dianggap merintangi pembaruan kaum Nasionalis Radikal.

Dengan kata lain, terciptanya sistem pendidikan sekuler benar-benar telah melemahkan institusi keilmuan tradisional. Pengadilan ulama, kemudian berada di bawah pengawasan negara. Bahkan tahun 1934, lahir sebuah undang-undang yang memberi kewenangan kepada negara untuk mengawasi kegiatan-kegiatan perwakafan. Aktivitas kaum Ulama, maka praktis berada dalam pantauan negara.

Kendati seusai Perang Dunia II terbentuk aliansi ulama dengan kaum Nasionalis,[3] tetapi pertentangan antara kaum Modernis dengan sebagian ulama masih terus berlangsung, karena beberapa ulama terkemuka mendukung Shah; sedangkan sebagian ulama yang lain tetap menunjukkan sikap kritisnya terhadap negara dan modernisasi.[4]

Pada 1953, setelah terjadi kudeta dan diturunkannya Mossaddeq dari jabatan urusan pemerintahan, Shah beralih menciptakan pemerintahan yang diktator. Peristiwa ini membawa masyarakat Iran pada babak sejarah baru, babak di mana Amerika tiba-tiba menjadi kekuatan dominan dalam urusan kenegaraan Iran. Modernisasi masyarakat dan ekonomi Iran yang bercorak Barat tumbuh dengan kuat dan cepat. Shah sendiri dengan bantuan Amerika dan Israel mampu meredam segala bentuk gerakan oposisi melalui cara-cara penindasan dan sikap diktator.[5] Kemudian, Shah membentuk polisi rahasia baru dengan nama

---

[3] Kaum Nasionalis tersebut adalah kaum Nasionalis Radikal yang sebagian besar terdiri dari kaum terpelajar modern.

[4] Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution, an Interpretative History of Modern Iran* (New Haven, London: Yale University Press, 1981), h. 140; Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982), h. 230—234.

[5] Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution, op.cit.*, h. 142—143.

SAVAK (*Sazman-i Ittila'ai Va Amniyat-i Keshvar*, Badan Keamanan dan Intelejen Nasional). Kebijakan itu menunjukkan tekad Shah dalam memperkuat posisinya untuk melawan dua kekuatan: internal (dalam negeri) dan eksternal (luar negeri).[6] Sebaliknya, dua kekuatan oposan, Tudeh dan Front Nasional, kehilangan popularitasnya akibat konflik intern partai dan penindasan Shah yang sangat kasar.

Pada awal 1960-an, surat Burujirdi kepada Ja'far Behbehani yang memprotes Rancangan Undang-Undang "*Land Reform*", Desember 1959, telah menimbulkan retaknya hubungan negara-ulama. Rancangan undang-undang itu dipandang mengancam kepentingan institusi-institusi Syi'ah dan ulama.[7] Ketika Burujirdi meninggal dunia pada bulan Maret 1961, muncul tiga golongan oposisi agama.

Pertama, berpandangan radikal terhadap urusan kenegaraan dan mencoba mewujudkan keadilan Islam melalui garis politik yang radikal pula. Di antara program perjuangannya adalah menciptakan sistem parlemen yang menuntut pemberantasan korupsi dan penghentian segala bentuk penindasan terhadap orang-orang miskin. Puncak perjuangan golongan pertama ini muncul dalam bentuk pemberontakan massa pada 1963.[8]

Kedua, merupakan sayap konservatif yang terdiri dari para penerus mendiang Burujirdi. Mereka menguasai pusat-pusat pendidikan dan institusi-institusi agama. Hanya saja, oposisi mereka tidak begitu berpengaruh.

Ketiga, kelompok oposisi lebih memusatkan gerakannya pada pembaruan sosial dan politik. Satu dari gerakan mereka

---

[6] Ervand Abrahamian, "Iran in Revolution: the Opposition Forces," *MERIP Report* 75/76 (1979), h. 4.

[7] Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary-Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period* (Albany: State University of New York Press, 1980), h. 91.

[8] *Ibid*., h. 100—101.

berbentuk "Perkumpulan Ceramah Bulanan untuk Menegakkan Sikap Agama yang Benar". Forum ini merupakan media efektif untuk menyampaikan pesan-pesan agama yang mampu menarik perhatian massa.

Tujuan utama golongan ini adalah membuat Islam mampu mengatasi problem sosial, ekonomi, dan politik aktual. Mereka sadar bahwa kaum terpelajar dan golongan kelas menengah masih ragu terhadap orientasi agama. Oleh sebab itu, mereka berusaha menjembatani kesenjangan antara nilai agama dengan modernitas. Murtadha Mutahhari dan Mahmud Taleghani adalah juru bicara terkemuka kelompok ketiga ini. Akan tetapi, penangkapan terhadap mereka berdua dan juru bicara berpengaruh lainnya selama atau sesudah pemberontakan massa 1963 menyebabkan forum tadi tidak bisa berjalan. Gerakan itu kemudian beroperasi di Husayniyyah Irsyad, sebuah institusi agama yang terletak di Teheran Utara.[9]

Syari'ati muncul sebagai generasi pertama dari institusi ini. Pemikiran-pemikirannya tersebar luas di kalangan pemuda Iran melalui pidato-pidato dan tulisan-tulisannya dari sekitar 1967 sampai 1973. Dia memahami jiwa pemuda sehingga mampu menyajikan sebuah ideologi yang dapat memenuhi gairah dan keinginan mereka untuk tetap teguh beriman dalam rangka revolusi. Karya-karya Syari'ati diterbitkan dan disebarluaskan kepada para sarjana dan generasi muda sebagai sketsa umum bagi Revolusi Iran 1979.

---

[9] Institut ini didirikan pada 1964 atas biaya Muhammad Humayun, seorang saudagar terkemuka dan dermawan kaya di Teheran. Murtadha Mutahhari diberitakan sebagai pemrakarsa aslinya, lihat H.E. Chehabi, *Iranian Politics and Religius Modernism: the Liberation Movement of Iran Under the Shah and Khomeini* (London: I.E. Tauris & Co Ltd., 1990), h. 202—203.

Ali Syari'ati: Biografi Intelektual

Syari'ati dilahirkan pada 1933 di Mazinan, sebuah desa dekat Mashhad di timur laut Khurasan, dalam keluarga yang taat beragama dan masih kental dengan tradisi. Ayahnya, Muhammad Taqi Syari'ati, seorang khatib terkenal, ahli tafsir Alquran, dan tokoh terkemuka dalam membawa kembali pemuda Iran yang terpelajar kepada iman dan Islam. Setelah mendirikan "Pusat Pengembangan Dakwah Islam" (*Kanun-e Nashr-e Haqayiq-e Islam*), ayahnya mencurahkan seluruh pengabdiannya untuk penyebaran Islam secara logis dan ilmiah dengan menggunakan pendekatan progresif. Pengaruh semangatnya telah membentuk basis kesadaran religius Syari'ati muda.[10]

Syari'ati menyelesaikan pendidikan dasar dan sekolah guru agama di Mashhad. Ketika masih studi di perguruan tinggi, ia sudah memberikan kuliah kepada para mahasiswa dan intelektual di "Pusat Pengembangan Dakwah Islam", ia kemudian mengajar di sekolah dasar selama empat tahun. Selama periode ini, ia mampu menerjemahkan Surat *Kashf Al-Ghita* untuk Gerald Ivan Hopkins, wakil presiden "Paguyuban Amerika" di Timur Tengah. Surat tersebut berisi keluhan dan protes dunia Islam terhadap Barat.[11]

Ia juga menerjemahkan sebuah biografi Arab tentang Abu Dharr karya Abu Hamid Jawadat As-Sakhkhar, seorang sosialis radikal Mesir, ke dalam bahasa Persia. Pada waktu yang sama, ia terlibat dalam urusan politik, ia menggabungkan diri dengan kelompok oposisi pro-Mosaddeq.[12] Ketika berumur 23 tahun, ia masuk Fakultas Sastra Universitas Mashhad. Di sinilah, Syari'ati

[10]Ali Syari'ati, *On Sociology of Islam* (Berkeley: Mizan Press, 1979), trans and annotated by Hamid Algar, h. 16.

[11]Mehdi Abedi, "Ali Shari'ati: the Architect of the 1979 Islamic Revolution of Iran," *Iranian Studies* 19, No. 3—4 (Summer-Autumm 1986), h. 229—230.

[12]Yann Richard, "Contemporary Shi'i Thought," in Nikki R. Keddie, ***Roots of Revolution**, op.cit,* h. 215.

untuk pertama kali masuk penjara selama 8 bulan sebagai akibat gerakan oposisinya melawan rezim, di bawah pimpinan Gerakan Perlawanan Nasional (NRM) cabang Mashhad.[13]

Setelah lulus dari Universitas Mashhad,[14] ia melanjutkan pendidikan tingginya ke Universitas Sorbonne, Perancis, atas beasiswa pemerintah Iran. Ketika di Sorbonne, ia menjalin hubungan secara pribadi dengan para pemikir terkemuka, seperti Louis Massignon, Jean-Paul Sartre, Che Guivera, dan Giap. Ia juga banyak mengamati gerakan pembebasan Al-Jazair, bahkan mengorganisir sejumlah demonstrasi yang mendukung pembebasan itu.[15] Pada saat yang sama, ia berpartisipasi aktif dalam gerakan nasional anti-Shah di Eropa, yakni Gerakan Pembebasan Iran (*Liberation Movement of Iran*).

Beberapa bulan setelah bekerja pada "Surat Kabar Iran Bebas" sebaga salah satu editor kepala, Syari'ati membentuk satuan rahasia untuk mempersiapkan Revolusi Iran. Namun, ketegangan yang terjadi dalam Front Nasionalis telah membuatnya keluar.[16] Konsentrasi Syari'ati dalam menyelesaikan disertasinya merupakan alasan lain mengapa ia menghentikan keterlibatannya dalam Gerakan Oposisi Nasionalis di luar negeri. Yang perlu dicatat, di samping bapaknya telah mewariskan semangat dan kesadaran religiusnya, Syari'ati mengakui lebih banyak dipengaruhi Louis Massignon, Gurwitsch, Sartre, dan Franz Fanon.[17]

---

[13] H.E. Chehabi, *op.cit*, h. 196—197.

[14] Ada beberapa riwayat yang berbeda tentang kapan Syari'ati lulus sebagai sarjana. Dari satu riwayat, Syari'ati dikabarkan memperoleh gelar sarjana muda pada 1959. Lihat Keddie. *Roots of Revolution, op.cit.*, h. 215; Hamid Dabashi, "AH Shari'ati's Islam: Revolutionary Uses of Faith in A post-Traditional Society," *Islamic Quarterly, 21*, No. 4 (1983), h. 203; sedangkan menurut Abrahamian, Syari'ati memperoleh gelar sarjana pada 1960. Lihat Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions, op.cit.*, h. 465.

[15] Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions, op.cit.*, h. 465.

[16] H.E. Chehabi, *op.cit.*, h. 196—197.

[17] Algar menyatakan bahwa Syari'ati pernah belajar dari Fanon, seorang pendukung dan partisipan Revolusi Aljazair. Lihat Hamid Algar, *The Roots of The Iranian*

Setelah memperoleh gelar doktor pada 1964,[18] ia kembali ke Iran. Kemudian, di Bazarqan, sebuah perbatasan Iran-Turki, ia ditahan selama enam bulan atas tuduhan oposisi politisnya selama di Eropa. Begitu dibebaskan dan ditolak untuk mengajar di Universitas Teheran, Syari'ati kembali ke Khurasan, dan mengajar di Universitas Mashhad. Tidak lama kemudian, ia dipecat karena beberapa alasan politik.[19]

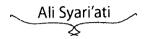
Pemecatan Syari'ati dari Universitas Mashhad tidak menghentikan kegiatan-kegiatannya. Bahkan, kejadian itu memberinya kesempatan untuk memasuki panggung *bam*, sebagai pemikir dan aktivis revolusioner. Ia kemudian pindah ke Teheran dan menjadi anggota dewan penguins Husayniyah Irsyad. Dengan menjadikan Husayniyah Irsyad sebagai lembaga pengetahuan, penelitian, dan dakwah Islam yang besar, Syari'ati berusaha mempersiapkan generasi muda Iran untuk pergolakan revolusioner.[20] Ia mengajari mereka bahwa Islam bukan hanya susunan kepercayaan religius, melainkan pula sebuah ideologi revolusioner yang bisa menentang segala bentuk pelanggaran dan gangguan Barat terhadap Iran.

Ia mengkritik keras rezim dan birokrasi yang menindas. Ia bahkan mengecam para "ulama-pendeta", karena mereka hanya menjadi kaum rohaniawan yang tidak memperhatikan realitas.

Revolution (Ontario, Canada: The Open Press, 1983), h. 74.

[18]Gelar doktomya masih menimbulkan pertanyaan. Menurut pendapat umum ia memperoleh dua gelar doktor: dalam sosiologi dan filsafat sejarah Islam. Namun, disertasinya yang membahas filologi Persia abad pertengahan menarik untuk mempertimbangkan gelar doktornya. Lihat Shahrough Akhavi, "Shariati's Social Thought", dalam Nikki R. Keddie (editor), *Religion and Politics in Iran, Shi'ism From Quietism to Revolution* (New Haven, London: Yale University Press, 1983), h. 128.

[19]Sachedina menyebutkan bahwa alasan utama pemecatannya adalah karena pendekatan pengajarannya berbeda dari pengajaran menurut adat. Lihat Abdulaziz Abdulhusein Sachedina, "Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution", dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Ressurgent Islam* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1983), h. 195.

[20]Yann Richard, *op.cit.*, h. 215.

Kecenderungan ini menyebabkan sejumlah pengurus institut, seperti Murthadha Mutahhari, Sayyed Husein Nasr, Behesti, dan Hashemi Rafsanjani mundur. Sebagian mereka merasa bahwa institut itu sudah melampaui tujuan pertamanya; sedangkan yang lain menganggap bahwa Syari'ati telah membawa institut itu untuk tujuan politiknya.[21]

Tauhid, "Pemberontakan", dan Modus Eksistensi

Syari'ati melihat ada problem besar menyangkut masa depan Iran.[22] Yaitu, kolonialisme dan neo-kolonialisme dengan pelbagai konsekuensinya telah mengalienasi masyarakat Iran dari kebudayaan asli. Itu tentu saja memiliki dampak negatif terhadap perkembangan politik dan ekonomi Iran.

Di dalam kondisi krisis seperti itu, pemerintah Shah yang menindas atas bantuan Amerika semakin meruncingkan segala bentuk penindasan politik-ekonomi. Akhirnya, ekonomi dan kebudayaan Iran menjadi kacau, sementara para "ulama-pendeta" tidak peduli dan tidak bertindak apa-apa.

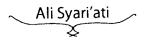
Untuk membebaskan massa dari krisis, membawa mereka mencapai Iran yang merdeka, dan berkeadilan sosial-ekonomi, Syari'ati yakin, bukan Liberalisme-Kapitalis atau Sosialisme yang bisa mengobati penyakit ini, melainkan Islam.[23] Baginya, Islam merupakan satu-satunya ideologi yang akan menyelamatkan Iran dari segala bentuk tekanan dan penindasan.

Di dalam konteks ini, Islam yang dimaksud Syaria'ati,

---

[21]Akhavi, *Religion and Politics, op.cit.*, h. 144.

[22]Mengenai problem-problem besar dan akibat-akibatnya lebih lanjut, lihat Ali Shari'ati, *What Is to be Done, the Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*, disunting dan dianotasi oleh Farhang Rajaee dengan kata pengantar dari John L. Esposito (Houston, Texas: The Institute for Research and Islamic Studies, 1986), h. 2—3, 29—31; Ali Shari'ati, *Marxism and Other Western Fallacies*, terj. R. Campbell (Barkeley: Mizan Press, 1980).

[23]Yann Richard, *Contemporary Shi'i Thought, op.cit.*, h. 217.

tentu saja berbeda dengan Islam yang secara umum dipahami ketika itu. Islam, menurut Syari'ati, bukanlah agama yang hanya memperhatikan aspek spiritual dan moral atau hubungan individual dengan penciptanya, tetapi lebih merupakan sebuah ideologi emansipasi dan pembebasan.[24]

Hamid Algar menyebutkan bahwa Islam versi Syari'ati merupakan sistem ide, kelengkapan, dan totalitas yang tidak hanya terbatas kepada pemurnian moral individu dan perwujudan hubungan spiritual antara individu dengan Tuhan.[25] Senada dengam Algar, Ervand Abrahamian memandang bahwa Islam tidaklah konservatif, keyakinan fatalistik, atau keimanan yang buta politik, melainkan sebuah ideologi revolusioner yang menembus semua bidang kehidupan, khususnya politik, dan memberi semangat bagi kaum Mukmin untuk berjuang melawan semua bentuk tekanan, penindasan, dan ketidakadilan sosial.[26]

Untuk menjadikan Islam sebagai ideologi yang bisa dipraktikkan, Syari'ati menyajikan secara detail tahapan-tahapan ideologi berkenaan dengan cara memahami dan menerima Tuhan; mengevaluasi segala sesuatu; ide-ide yang membentuk lingkungan sosial dan mental-kognitif masyarakat; dan metode praktis untuk mengubah status *quo* yang tidak memuaskan itu.

Pada tahap pertama, Syari'ati berangkat dari pertanyaan yang sangat mendasar tentang kedudukan manusia berhubungan dengan Tuhan dan alam semesta. Untuk menjawab pertanyaan itu, ia meletakkan terlebih dahulu pandangan dunia tauhid sebagai pandangan dasar. Menurut Syari'ati, pandangan dunia tauhid

---

[24]Ali Shari'ati, *Red Shi'ism* (Houston, Texas: Free Islamic Literature Inc., 1980), h. 7; Ali Shari'ati, "Intizar, The Religion of Protest," in John J. Donohue dan John L. Esposito (editor), *Islam in Transition, Muslim Perspectives* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1983), h. 297.

[25]Hamid Algar, *The Roots of the Iranian Revolution* (Ontario, Canada: The Open Press, 1983), h. 78.

[26]Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions, op.cit.*, h. 666.

menyatakan secara langsung bahwa kehidupan merupakan bentuk tunggal, organisme yang hidup dan sadar, memiliki kehendak, intelejen, perasaan, dan tujuan. Hal demikian berbeda dengan pandangan dunia yang membagi kehidupan ke dalam dua kategori yang berpasangan: dunia ini dan alam kekal; hal-hal fisik dan gaib, substansi dan arti; rohani dan jasmani.[27]

Tuhan, alam semesta, dan manusia, tentu saja mempunyai kesamaan kehendak, kesadaran diri, ide-ide, hidup, dan tujuan-tujuan. Tiga faktor ini (Tuhan, alam, dan manusia) disatukan secara berarti dalam asal-usul yang sama.[28] Pada saat yang sama, Syari'ati juga menegaskan bahwa tiga elemen tersebut terpisah dari yang lain.[29] Sulit dibayangkan, bagaimana kesatuan Tuhan, alam semesta, dan manusia, di satu sisi; dan keterpisahannya antara satu dengan yang lain pada waktu yang sama, di sisi lain. Dilema ini belum terpecahkan di kalangan teolog, termasuk Syari'ati.[30] Syari'ati lebih jauh menegaskan bahwa semua makhluk dan objek di alam semesta merupakan refleksi kebesaran Tuhan dan harus dilihat sebagai kehidupan dengan tingkat dan nilai yang sama.

Oleh karena itu, diskriminasi manusia atas dasar ras, kelas, darah, kekayaan, kekuatan, dan lain-lain, tidak bisa dibiarkan. Kecuali itu, pandangan bahwa alam semesta penuh dengan perpecahan, pertentangan, kontradiksi, dan perbedaan, mesti dinilai sebagai kelalaian (*shirk*).[31] Syari'ati dalam hal ini tidak meyakini politeisme, trinitarianisme, dan dualisme.

---

[27] Ali Shari'ati, *On Sociology of Islam* (Berkeley: Mizan Press, 1979), trans. Hamid Algar, h. 82.

[28] *Ibid.*, h. 83.

[29] Ali Shari'ati, "Islamshenasi" dikutip dari Akhavi, "AH Shari'ati's Social Thought", dalam Nikki R. Keddie, (editor), *Religion and Politics in Iran, Shi'ism from Quietism to Revolution* (New Haven, London: Yale University Press, 1983), h. 127.

[30] *Ibid.*, h. 142; Akhavi, *Religion and Politics, op.cit.*, h. 153—154.

[31] Ali Shari'ati, *On Sociology of Islam, op.cit.*, h. 83—87.

Tidak diragukan bahwa konsep tauhid, yakni "pandangan dunia integral", merupakan konsep sentral Syari'ati. Konsep ini memberikan "kelonggaran" kepada manusia untuk mengembangkan otonominya sehingga manusia merasa bertanggung jawab terhadap tindakan yang dilakukannnya.[32] Pandangan dunia ini juga memandang manusia sebagai insan yang memiliki kemerdekaan dan martabat tinggi.

Syari'ati membagi manusia ke dalam dua kategori: insan dan *bashar*. Menurutnya, insan adalah manusia dalam tahap sempurna (*becoming*). Insan berbeda dengan *bashar* karena insan sendiri bisa sempurna, sedangkan *bashar* adalah manusia yang masih berada dalam tahap makhluk biasa (*being*) yang tidak mempunyai kemungkinan berubah melainkan benar-benar tetap sebagai binatang berkaki dua yang berjalan tegak lurus di muka bumi.

Ketika Tuhan meniupkan roh untuk manusia dan memberinya kepercayaan, Syari'ati menafsirkan bahwa manusia pada pokoknya terdiri dari kebaikan dan semangat ketuhanan. Konsekuensinya, manusia mempunyai hubungan khusus yang memandang kesatuan Tuhan dalam dirinya dan memiliki potensi untuk mencapai kualitas yang tinggi dalam dirinya yang hanya bisa dicapai oleh insan, yakni manusia yang selalu berada menuju tahap kesempurnaan. Itulah gerakan manusia yang berlangsung terus-menerus menuju Tuhannya, sebuah gerakan ke arah evolusi kesempurnaan (*takamut*) dan peninggian (*ta'ali*).[33] Kualitas tinggi seperti itu tidak dialami dalam *bashar*.

Tiga simbol yang dihubungkan Syari'ati kepada manusia pada tahap "sempurna" adalah kesadaran diri, kemauan bebas,

---

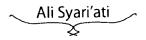
[32] Akhavi, *Ali Shari'ati's Social Thought, op.cit.*, h. 127.

[33] Ali Shari'ati, *Man and Islam* (Iran: University of Mashhad Press, 1982), trans. Ghulam M. Mashhad Fayez, h. 69.

dan daya cipta.[34] Kesadaran diri membimbing manusia untuk memilih kekuatan yang dapat membantunya dalam menciptakan apa yang tidak ada di dunia. Tiga sifat ini saling melengkapi dan saling memerlukan dalam satu kesatuan.[35] Dalam hal ini, Syari'ati memperbandingkan: Rene Descartes, Andre Gide, dan Albert Camus. Menurut pendapatnya, Descartes—seperti tercermin dalam formulanya yang terkenal "*cogito ergo sum*"—mendasarkan kesadaran manusia itu pada pikiran; sedangkan Gide mendasarkan manusia pada perasaan: "saya merasa, maka saya ada"; sedangkan Camus mengartikan kesadaran diri manusia sebagai tindakan yang lebih disengaja atau sadar.

Bertolak dari pandangan Camus di atas, Syari'ati membuat formula baru: "saya memberontak, maka saya ada". Namun, bagi Syari'ati tidak ada satu pun dari formula-formula tadi yang menggambarkan manusia dalam tahap sempurna.[36] Ia menjelaskan bahwa manusia hanyalah makhluk yang bisa mencapai kesadaran diri. Semakin menyadari tiga elemen tersebut, yakni pengalaman, kualitas, dan intisari dari keberadaannya, manusia akan semakin cepat bergerak ke tahap sempurna yang lebih tinggi.

Bagi Syariati, kehendak bebas manusia akan menolongnya, memilih alternatif-alternatif yang berlawanan, kemudian meniadakan paksaan atau dorongan insting. Begitu pula daya cipta yang ada pada manusia sangat memungkinkan dia menjadi lebih dari sekadar pembuat perkakas, sehingga dia bisa menciptakan segala sesuatu yang belum (tidak) ada. Manusia yang berusaha memisahkan dirinya dari sifat dasarnya memerlukan lebih dari apa yang dia peroleh dari sifat dasarnya itu. Daya cipta seperti itu akan membuat manusia merasa harus menciptakan sesuatu yang baru. Sifat dasar manusia dengan demikian berada di bawah

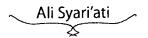
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*

pengawasannya. Jadi, tiga simbol tadi bisa membawa manusia ke tahap sempurna, jika ia berupaya menanamkan tiga simbol tersebut dan sifat-sifat Ilahiah pada dirinya sendiri, sampai hidupnya berfungsi sebagai wakil pengawas Tuhan di bumi. Jika demikian, manusia akan mampu menjadi makhluk ciptaan Tuhan yang paling istimewa.[37]

Setelah menjelaskan tiga simbol di atas, Syari'ati mengkritik ideologi-ideologi modern, khususnya ideologi-ideologi Barat. Misalnya, Materialisme, Naturalisme, Eksistensialisme, dan Monisme. Di dalam kritiknya, ideologi-ideologi ini dipandang telah mengorbankan realitas manusia yang lebih tinggi. Menurut Syari'ati, kecenderungan terhadap Materialisme dan Naturalisme belaka, misalnya, akan menghalangi kemajuan rohani manusia. Sebab, keduanya memandang manusia sebagai makhluk yang ditentukan oleh sifat dasar dan ekspresinya yang juga dibatasi oleh sifat dasarnya itu. Begitu pula perkembangan manusia terbatas sampai tahap menemukan sifat dasarnya tersebut.

Di dalam kaitan ini, Eksistensialisme memiliki konsep yang sama: eksistensi manusia mendahului esensi dan perkembangan manusia ditentukan oleh tahapan sejauh mana menemukan esensi tersebut, sedangkan Monisme—kendati paham ini mengambil pendekatan ketuhanan, tetapi kepercayaannya bahwa sifat dasar manusia, nasib, kepribadian, dan masa depannya telah ditakdirkan Tuhan—menyebabkan manusia kehilangan kemerdekaan dan tanggung jawabnya.[38]

---

[37]*Ibid.*, h. 71—74. Lihat juga Abdulaziz Abdulhusein Sachedina, "Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution" dalam John L. Esposito (editor), *Voices of Resurgent Islam* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1983), h. 199—202; Bashir A. Dabla, "Man in Islam: Shari'ati's Viewpoint," *Islam and Modern Age 19,* No. 4 (November 1988), h. 299—300.

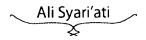
[38]Ali Shari'ati, *Man and Islam, op.cit.,* h. 75—80.

Penjara Manusia dan Cinta

Menurut Syari'ati, ada empat "penjara" yang merintangi usaha manusia ke arah tahap yang lebih sempurna, yaitu sifat dasar, sejarah, masyarakat, dan ego manusia. Namun demikian, masih ada kesempatan bagi manusia untuk membebaskan dirinya dari cengkeraman kekuatan-kekuatan determenistik selama ia mampu mengabdikan gerakannya dalam evolusi dan "peninggian". Dengan usaha itu, dia bisa mengubah dirinya dari kedudukannya sebagai makhluk biasa (*being*) menjadi makhluk yang sempurna (*becoming*).[39]

Pertama, untuk membebaskan diri dari sifat dasarnya, manusia harus berusaha sendiri dengan membangun iptek. Dengan demikian, ia diharapkan bisa membawa sifat dasar itu di bawah pengawasannya. *Kedua,* untuk membebaskan diri dari penjara sejarah (*prison of history*), manusia bisa membebaskan sendiri dari kendala itu dengan mengetahui tahap-tahap historis dan hukum-hukum deterministik. *Ketiga,* manusia melalui pengetahuan dan kesadaran tentang masyarakatnya, juga mampu membebaskan diri dari kurungannya. *Keempat,* semua manusia itu berada dalam penjara egonya. Hal ini merupakan persoalan yang paling sulit dipecahkan, karena antara "penjara" dan "tawanan" seringkali tidak bisa dipisahkan; manusia hanya mempunyai satu cara untuk membebaskan dirinya dari egonya, yakni dengan cinta.

Menurutnya, cinta di sini tidak dipahami dalam pengertian sufistik, platonik, mistik, dan abstrak. Sebab, bentuk-bentuk cinta seperti itu merupakan penjara-penjara itu sendiri. Sebaliknya, ia menyatakan, "Saya melihat cinta sebagai sebuah kekuatan gunung berapi, hal ini menimbulkan sebuah revolusi dalam diriku dengan menggerakkan diriku sendiri melawan tahanan yang

---

[39]*Ibid.*, h. 84, 86.

mengurungku dalam penjara ego. Pemberontakan harus mulai dari dalam diri saya sendiri, yakni harus diledakkan."[40]

Dengan demikian, cinta secara substantif harus melahirkan kekuatan yang mendorong pencinta untuk mengorbankan semua yang ia miliki, baik kepentingan, perhatian, dan bahkan hidupnya untuk sesuatu yang dicintai.[41] Di dalam perkataan lain, cinta menimbulkan kekuatan untuk memberontak melawan sifat dasar manusia dan mengorbankan kehidupannya untuk sebuah idaman. Inilah arti sebenarnya berkorban (*ithar*) sebagai tahapan "menjadi" tertinggi,[42] yang oleh Syaria'ti dipahamai sebagai sebuah gerakan revolusioner dan konsep kesyahidan Islam Syi'ah.

Ketika manusia dapat membebaskan dirinya dari empat penjara ini, hampir bisa dipastikan bahwa ia menjadi manusia yang terbebaskan dan pencerahan. Setelah proses penyadaran diri tersebut, Syari'ati merumuskan tahapan kedua dari ideologinya, yaitu bagaimana memahami dan mengevaluasi pemikiran dan segala sesuatu yang membentuk lingkungan sosial dan mental. Untuk tujuan ini, ia tampak "ambivalen" dalam melihat ilmu-ilmu sosial Barat sebagai metode dan pendekatan dalam usaha memahami lingkungan sosial dan mental Negara Iran.

Di satu sisi, ia membenarkan kemungkinan meniru Barat bila dipilih secara selektif berdasarkan tuntutan dan keperluan individual. Di dalam hal ini, persoalan bagaimana Barat bisa mencapai peradaban modern dan sukses dalam membangun iptek untuk membebaskan mereka dari keterbelakangan bisa dicontoh. Bentuk imitasi ini termasuk: aksi, pemikiran, pandangan dunia, perspektif, teknik, dan tujuan, yang diikuti Barat sehingga menjadi kekuatan yang berkuasa di zaman modern.[43]

---

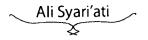
[40] *Ibid.*, h. 96.
[41] *Ibid.*, h. 97.
[42] *Ibid.*, h. 99.
[43] *Ibid.*, h. 106.

Di sisi lain, ia menolak pendekatan positivistik dalam memahami masyarakat, di mana sosiologi dipahami sebagai ilmu pengetahuan absolut. Ia juga menolak pendekatan Marxis secara murni. Baginya, pendekatan-pendekatan ini tidak mampu memahami dan menganalisis realitas dunia ketiga, seperti Iran.[44] Di dalam konteks Iran, nilai-nilai realitas yang ada, mode-mode, tingkah laku, dan ide-ide, serta keyakinan-keyakinan yang berlaku dalam masyarakat Islam hendaknya menjadi pokok dasar untuk memahami karakteristik masyarakat.

Menurut Syari'ati, pengertian kenetralan dalam ilmu pengetahuan yang memandang bahwa ilmuwan hendaknya tetap menjadi pengamat murni tidak sesuai dengan komitmen dan partisipasi sosial suatu masyarakat yang telah menjadi bagian dari pilihannya,[45] seperti dikatakan Brad Hanson, Syari'ati di satu sisi, kelihatannya mengakui nilai-nilai dalam metode analisis ilmiah Barat, tetapi di sisi lain, ia mencela penggunaan metode-metode seperti itu secara membabi buta.[46]

Pemahaman Syari'ati tentang kenyataan dan keyakinan yang berlaku dalam masyarakat Islam mendorongnya untuk mencari metode pilihan yang tepat, realistis, dan relevan dengan latar belakang sosiokultural dunia ketiga, khususnya Iran. Di dalam persoalan itu, ia tampak dipengaruhi Franz Fanon, meskipun Syari'ati sendiri menemukan metode yang berbeda darinya.[47] Tidak diragukan lagi, Syari'ati diilhami oleh karya Fanon, mencoba untuk

---

[44]Ali Shari'ati, *On Sociology of Islam, op.cit.*, h. 21.
[45]*Ibid.*, h. 32.
[46]Brad Hanson, "The Westoxication of Iran: Depictions and Reactions of Behrangi, al-e Ahmad, and Shari'ati," *International Journal of Middle East Studies* 75, No. 1 (February 1983), h. 15.
[47]Di dalam pancangan Fanon, masyarakat dalam dunia ketiga harus membuang faktor agama untuk membebaskan mereka dari kolonialisme. Sebaliknya, Ali Syari'ati berpandangan bahwa dengan agama itulah masyarakat harus menggunakan kembali kebudayaannya untuk membebaskan mereka dari kolonialisme.

menemukan sebuah konsep baru dalam memahami masyarakat-masyarakat Islam. Hal ini ternyata, ia menemukan jawaban itu dalam Islam—Islam Syi'ah—dan menyajikannya dalam gaya yang lebih segar dan revolusioner.

Di dalam konteks ini bisa dikatakan bahwa ia tidak menggunakan sosiologi, filsafat, dan pemikiran-pemikiran Barat untuk menafsirkan masyarakat Iran, tetapi ia menemukan keyakinan bahwa Islam sendiri mencakup atau memiliki konsep-konsep sosiologi dan sejarah sebagaimana sistem pemikiran Barat.[48] Pandangan ini rupanya didasarkan atas fakta bahwa mayoritas penduduk Iran adalah Muslim. Untuk memahami mereka dan lingkungan yang membentuknya tidak dapat dielakkan, bahwa Islam sebagai sebuah pandangan dunia harus diterapkan. Di mata pengikutnya, Syari'ati dipandang sebagai pelopor metodologi baru untuk studi Islam. Di dalam kaitan ini masih ada ruang kesempatan untuk mempertanyakan apakah ia menerapkan prinsip-prinsip ilmu pengetahuan sosial dalam memahami Islam; atau apakah Islam memberinya sebuah metodologi dalam memahami perkembangan-perkembangan sejarah dan sosial? Konsep-konsepnya tentang kelas, dialektika, pertentangan-pertentangan, pembangunan, dan sejarah cukup bagi seseorang untuk menyimpulkan bahwa ia meminjam secara ketat konsep-konsep sosiologis, khususnya konsep Mantis. Bagaimanapun, prinsip-prinsipnya diambil dari Alquran—seperti akan dibahas nanti—menunjukkan keseganannya untuk menerapkan pandangan-pandangan sosiologis dengan prosedur-prosedur tetap dalam menafsirkan Islam.[49] Jadi, dalam kaitannya dengan

---

[48] Hayama Kenichi, *All Shari'ati's Revolutionary-Ideology and The Role of Roushanfekr in Social Change* (n.p.: The Institute of Middle Eastern Studies, International University of Japan, 1985), h. 29—30; Kenneth Cragg, *The Pen and the Faith* (London, Sidney: George Alien and Unwin Inc., 1995), h. 78.

[49] Akhavi, *Religion and Politics, op.cit.*, h. 147—149.

Islam tidak terlalu berlebihan untuk dikatakan bahwa Syari'ati mengadopsi beberapa prinsip ilmu pengetahuan sosial modern dalam upaya memperkuat wacana ideologi revolusionernya.

Bagi Syari'ati, Islam merupakan sebuah pandangan dunia yang bisa dipahami dengan mempelajari Alquran; sebagai kumpulan ide-ide dan mempelajari sejarah Islam; dan sebagai ringkasan kemajuan yang pernah dialami dari permulaan misi Nabi sampai sekarang.[50] Kedua metode fundamental itu tercakup dalam metode tipologi, sebuah metode penyusunan topik-topik dan tema-tema menurut jenis dan kemudian membandingkannya atas dasar itu.[51] Mengenal Allah, Alquran, kepribadian Nabi Muhammad, dan keadaan-keadaan yang sedang terjadi, serta contoh-contoh terkenal dari hasil orang-orang hebat semuanya, merupakan langkah-langkah yang perlu untuk mempelajari dan mengetahui Islam melalui cara yang lebih tepat.[52]

Setelah mengemukakan metode ini, Syari'ati menyimpulkan bahwa tauhid, menerima keesaan Tuhan, alam semesta, dan manusia, merupakan fondasi semua prinsip-prinsip, termasuk kegiatan-kegiatan manusia yang berhubungan dengan peristiwa-peristiwa politik, ekonomi, sosial, dan kebudayaan. Tauhid menghapuskan ketidakpedulian, kekhawatiran, dan ketamakan. Tauhid menerima persamaan, kebebasan, dan kemerdekaan.[53]

Dengan berpijak pada Alquran, Syari'ati melihat keseluruhan sejarah sebagai sebuah konflik kekuatan-kekuatan, manusia itu sendiri menjadi medan perang antara asal jasmaninya yang rendah dan semangat ketuhanannya. Dari kesimpulan tentang pertentangan kelas antara Qabil dan Habil sebagai simbol kelompok, ia pun melihat sejarah sebagai sebuah lapangan

---

[50] Ali Shari'ati, *On Sociology of Islam, op.cit.*, h. 62.
[51] *Ibid.*, h. 63.
[52] *Ibid.*, h. 64—69.
[53] Abdulhussein Sachedina, *All Shari'afi: Ideologue of the Iranian, op.cit.*, h. 200.

perang di mana tauhid dan kemusyrikan, keadilan dan kezaliman, penindas dan yang tertindas, saling bertentangan terus-menerus antara yang satu dengan yang lainnya.

Dialektika sejarah Syari'ati itu tampaknya meminjam konsep dialektika sejarah Marxis. Hanya saja, ia menggunakannya secara selektif. Analisisnya mengenai Qabil dan Habil sebagai sebuah simbol pertentangan yang terus-menerus adalah pemikiran orisinal dalam konteks pemahaman Islam. Salah satu cara luar biasa untuk mencapai persamaan dan "keterceraham" manusia dan masyarakat adalah konsepnya tentang gerakan manusia yang terus-menerus terhadap Tuhan melalui jalan-jalan evolusi dan penyempurnaan. Di dalam konteks ini, manusia dan masyarakat didasarkan pada kemerdekaan, kualitas, dan ideologi liberatif disebut Syari'ati sebagai *ummah*. *Ummah* ini merupakan satu dari "perjalanan" tanpa batas menuju kesempurnaan dan kesadaran diri. Itulah sebuah bentuk perpindahan tempat: hijrah.[54]

Setelah meyelesaikan tahap ideologinya yang kedua, Syari'ati berpindah ke tahap ketiga, yakni bagaimana mencari dan menerapkan jalan yang praktis untuk menumbangkan status *quo* yang merugikan. Pada tahap ini, Islam harus mulai memenuhi misinya. Caranya, melengkapi pendukungnya dengan tujuan dan cita-cita yang diinginkan, cara-cara praktis berdasarkan kondisi masyarakat, serta menciptakan perubahan dan kemajuan. Para pendukung utama harus mampu menunjukkan keteladanan yang merangsang mereka untuk mengadakan aksi, kampanye, dan perbuatan-perbuatan yang penuh pengorbanan.[55]

Islam sebagai sebuah ideologi, menurut sifat dan

---

[54]Ali Shari'ati, *On Sociology of Islam, op. cit.*, h. 11. Sebagai bahan perbandingan, lihat Majida B. Gabrani, *The Concept of 'Imamah' in the Works of 'Ali Shari'ati (1933—77 A.D.),* MA. Thesis, The Institute of Islamic Studies, McGill University Montreal, 1987, h. 76.

[55]Ali Shari'ati, *Man and Islam, op.cit.,* h. 194.

kepentingannya, meliputi kepercayaan, pertanggungjawaban, keterlibatan, dan komitmen. Untuk memiliki sebuah ideologi berarti membangkitkan kesadaran yang membawa ke arah cara-cara praktis dalam usaha mengubah status *quo*. Syari'ati menyatakan bahwa setiap ideologi pada awalnya berupa kritik terhadap aspek budaya, ekonomi, dan politik yang menentang perubahan yang diinginkan.[56]

Kesadaran ideologis seperti yang disebutkan di atas, bisa dicapai oleh siapa pun: kalangan terpelajar atau non-terpelajar; mahasiswa atau bukan mahasiswa; dan bangsawan atau kampungan. Tidak perlu menjadi seorang ilmuwan atau filsuf untuk menjadi sadar secara ideologis.[57]

Syi'ah: Ideologi Revolusioner

Sepanjang menyangkut Islam, Syari'ati menyatakan secara jelas, "Saya melihat Islam, bukan Islam kebudayaan yang melahirkan ulama dan mujahid, bukan pula Islam dalam tradisi umum, melainkan Islam dalam kerangka Abu Dzar."[58] Islam lahir secara progresif dalam upaya merespon problem-problem masyarakat dan memimpin masyarakat untuk mencapai tujuan-tujuan dan cita-cita yang berharga. Di dalam konteks ini, Islam lebih dipahami sebagai sebuah pandangan dunia komprehensif; sebuah rencana untuk merealisasikan potensi manusia sepenuhnya, baik secara perorangan maupun secara kolektif; dan untuk tujuan makhluk manusia keseluruhan.

Di sinilah letaknya bahwa Islam adalah "ideologi pembebasan". Substansi Islam demikian hendaknya dilanjutkan,

---

[56]*Ibid.*

[57]*Ibid.*, h. 222-223; Ali Shari'ati, *What to be Done, op.cit.*, h. 4.

[58] *Ibid.*, h. 229; Ali Shari'ati, "Return to the Self," dalam John J. Dono-hue dan John L. Esposito (editor), *Islam in Transition, Muslim Perspectives* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1982), h. 305

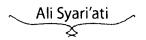
bukan dalam bentuk yang rendah yang ditemui dalam masyarakat komtemporer dewasa ini, tetapi dalam bentuk masyarakat Muhammad yang ideal. Gambaran Islam dengan demikian harus diubah secara sosial: masyarakat tradisional perlu diubah ke dalam sebuah ideologi; kajian-kajian kebatinan yang selama ini diajarkan diubah dengan keyakinan menyadari diri; kemunduran di abad-abad yang lalu diubah dengan kebangkitan.[59] Akhirnya, ia menemukan Syi'ah sebagai sebuah partai yang mewakili Islam. Hamid Dabashi menceritakan pendirian Syari'ati sebagai berikut:

> "Akhirnya, setelah mempertimbangkan semua aliran-aliran, ideologi-ideologi, revolusi-revolusi, gerakan-gerakan, sosiologi, Islamologi, penelitian-penelitian sejarah, penelitian mengenai sebab-sebab kemunduran kebudayaan, penyimpangan intelektual dan sosial, dan sikap simpatik kepada keluarga Nabi, kepemimpinan Ali dan keturunannya, *wilayat* (ajaran hak kekuasaan Ali dan keturunan-keturunannya), *intizar* (menunggu kemunculan imam yang ke 12), keadilan Tuhan, warisan manusia dalam kronologi sejarah manusia, dan setelah pengalaman-pengalaman, pertentangan-pertentangan, serta reaksi-reaksi dan penjelasan tempat-tempat dan persembunyian-persembunyian gelap, saya memperoleh suatu prinsip: pada dasarnya Syi'ah adalah partai yang sempurna."[60]

Bagi Syari'ati, Syi'ah mendorong gerakan sejarah ke arah masyarakat yang paling selaras berdasarkan pada keadilan dan persamaan. Yann Richard mencatat hal itu sebagai berikut:

> "Dia memandang dua prinsip Syi'ah sebagai penggerak pembebasan: (1) *imamah,* sebuah hirarki kepemimpinan, dominasi keagamaan dan politik imam atas orang-orang yang sudi menerimanya. Komunitas (*ummah*) tidak seperti dalam agama Kristen, yang disatukan dengan kehadiran (Kristus), melainkan disatukan dengan gerakannya; (2)

[59] Ali Shari'ati, *Return to the Self, op.cit.,* h. 307.

[60] Hamid Dabashi, "Ali Shari'ati's Islam: Revolutionary Uses of Fatih in a Post-Traditional Society", *Islamic Quarterly* 27, No. 4 (1983), h. 216.

keadilan yang oleh Syi'ah diletakkan kepada kedudukan yang lebih tinggi sebagai prinsip teologis: Tuhan pasti adil, komunitas manusia tidak bisa menerima sebuah hukum tirani yang membunuh para imam, dan menjerumuskan Islam kepada kenumduran."[61]

Untuk menyusun konsep Syi'ahnya yang revolusioner, Syari'ati membedakan secara tegas antara konsep "Syi'ah Ali" dan "Syi'ah Safawi".[62] Baginya, Syi'ah Ali menggambarkan Islam asli yang pernah dibawa Nabi. Syi'ah ini juga menggerakkan kemajuan dan revolusi tanpa pembedaan antara para intelektual dan masyarakat, yakni Islam dalam fase kemajuannya.

Sebaliknya, Syi'ah Safawi merupakan Syi'ah yang menyimpang karena mengubah prinsip revolusionernya menjadi negara agama.[63] Syi'ah Safawi dengan demikian merupakan penyimpangan-penyimpangan yang disebarkan Rezim Safawi sebagai ideologi resmi.[64] Tidak dapat dielakan bahwa Syi'ah Safawi melembagakan agama negara yang disajikan sebagai sebuah alat untuk menjamin penaklukan masyarakat politik, sedangkan orang-orang Safawiah adalah orang-orang berkuasa yang bertanggung jawab atas penyimpangan ini karena mereka mengubah "darah" menjadi "candu"; kesyahidan menjadi kehinaan; kehidupan yang syahid menjadi kuburan mati; doktrin Syi'ah tentang jihad, ijtihad, dan protes (*i'tiraz*) menjadi Syi'ah "pura-pura bijaksana" (*taqiyya*); serta *taqlid* diperlakukan sambil menunggu kedatangan Imam Mahdi yang kedua.[65]

Setelah menemukan ideologi Islam yang revolusioner,

---

[61]Yann Richard, *Contemporary Shi'i Thought, op.cit.*, h. 217.
[62]Ali Shari'ati, *RedShi'ism, op.cit.*, h. 7—10.
[63]Roger M. Savory, "Orthodoxy and Aberrancy in the Ithna 'Ashari Shi'i Tradition" dalam Wael B. Hallaq and Donald P. Little (editor), *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (Leiden, New York, Koben, Koln: E.J. Brill, 1991), h. 172.
[64]*Ibid.*, h. 174.
[65]*Ibid.*

Syari'ati mencela habis-habisan Syi'ah Safawi dan mulai mengonseptualisasikan istilah-istilah pokok keagamaan Syi'ah secara baru dan revolusioner. Imamah, misalnya, bukanlah keyakinan terhadap Imam yang Dua Belas, melainkan lebih merupakan keyakinan mengenai kejujuran, kesucian, dan jiwa revolusioner masyarakat dan berkenaan dengan suara hati rakyat, serta berusaha mengembangkan dan memerdekakannya.[66] Syi'ah sebenarnya adalah penolakan orang yang beriman untuk menyerah kepada segala peraturan yang bertentangan dengan konsep ini.

Ghaibah, keyakinan Syi'ah terhadap kegaiban imam yang ke-12 dan *intizdr,* pengharapan tentang kembalinya imam ini untuk membentuk masyarakat yang sempurna, berarti tanggung jawab total manusia untuk menentukan nasib, iman, dan kehidupan sosialnya. Keduanya mengembangkan keyakinan bahwa perbaikan kehidupan sosial, kebangkitan kemanusiaan, penghapusan hukum yang tidak adil, dan diskriminatif menjadi tanggung jawab setiap orang, bukan hanya di tangan imam yang tersembunyi, yang pada saat nanti akan muncul untuk meciptakan keadilan di muka bumi dan menyelamatkan nasib manusia dari kerusakan dan kemunduran.[67]

Mereka benar-benar akan memimpin manusia untuk memiliki harapan baik dalam menyongsong masa depan, bukan menunggu-nunggu yang sudah lalu. Itulah keadilan abadi yang besar, sebuah gerakan kebangkitan menentang penindasan, pemerasan, dan diskriminasi sehingga mereka mendapatkan masyarakat yang "sama rata"; masyarakat yang membebaskan dirinya dari tirani, ketidakadilan, dan kebohongan.[68]

Di dalam periode ini, kepemimpinan masyarakat

---

[66]Hamid Dabashi, *'Ali Shari'ati's Islam, op.cit.*, h. 206.
[67]Ali Shari'ati, *Intizr, op.cit.*, h. 298.
[68]*Ibid.*, h. 303—304.

berdasarkan pada prinsip penyelidikan, kebulatan tekad pemilihan, persetujuan umum masyarakat, dan kekuatan pemerintahan yang tumbuh dari hati nurani masyarakat Muslim.[69] Dalam kaitan ini, Yann Richard menulis bahwa dengan konsep Syi'ah Ali Syari'ati mencapai nilai ganda: ia melepaskan dirinya dari Islam "status *quo*" yang ditolak oleh kaum muda yang idealis dan ia membawa arti yang baru dan revolusioner terhadap konsep-konsep Syi'i.[70]

Menarik untuk dicatat bahwa Syari'ati menyerang secara serempak tiga kekuatan yang dianggap menindas: rezim, burjuis ekonomi, dan kelompok "ulama-pendeta". Istilah *Fir'aun* digunakan untuk melawan pemerintah yang menindas; istilah *Qarun* merupakan simbol kelompok konglomerat penindas, sedangkan penjelasan tentang *Bal'am* (*Bal'am* Baura) menunjukkan serangannya terhadap ke-"ulama-pendeta"-an dan *ruhaniyyun,* yang sama-sekali tidak peduli arti Islam yang sebenarnya.[71] Jadi, tiga kelompok ini dipahami Syari'ati sebagai kelompok tamak, kejam, rakus, dan penghasut. Oleh karena pandangannya itu, Syari'ati dimasukkan oleh pihak penguasa sebagai seorang muslim Marxis yang berbahaya. Akhirnya, ia dimasukkan ke penjara pada 1973 setelah Husainiyyah Ersyad ditutup.

Terhadap kelompok "ulama-pendeta", Syari'ati menuduh sebagai kelompok yang harus bertanggung jawab atas kepemimpinannya yang telah menyesatkan rakyat dengan iman mereka yang tidak peduli terhadap Islam yang benar. Islam yang pada dasarnya berhubungan dengan semua aspek kehidupan manusia, dipahami hanya sebagai sistem hukum.[72] Menurut

---

[69]Ali Shari'ati, *Selection and/or Election* (Houston, Texas: Free Islamic Literature, Inc., 1980), ter. Ali Asghar Ghassemy, h. 9—12.

[70]Yann Richard, *Contemporary Shi'i Thought, op.cit.*, h. 220.

[71]Ali Shari'ati, *Hajj*, (Houston, Texas: Free Islamic Literature Inc, 1980), h. 129—130; 'Ali Shari'ati, *Man and Islam, op.cit.*, h. 111—2; 'Ali Shari'ati, *On Sociology of Islam, op.cit.*, h. 115.

[72]Mangol Bayat dan Philipp, "Shi'ism in Contemporary Iranian Politics: the Case of

Syari'ati, insitusi Islam tradisional harus diubah menjadi institusi modern: institusi yang merdeka dan demokratis, memandang adanya peran yang sama antara guru dan murid dalam menyusun program-program pendidikan. Di dalam kondisi demikian, seseorang akan dapat secara bebas meneliti dan mempertanyakan secara kritis semua aspek Islam dalam rangka menemukan atau mencari kebenaran.[73]

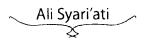
Tidak bisa diragukan bahwa serangannya yang terus-menerus terhadap pemahaman Islam tradisional, institusi-institusi Islam tradisional, dan kaum "Ulama-Pendeta" menimbulkan konfrontasi dengan kelompok "Ulama-Pendeta" yang menuduh Syari'ati sebagai seorang Sunni, Wahhabi, atau orang kafir.[74] Namun, telah menjadi kelaziman bahwa ide-ide revolusioner itu selalu diartikan anti-tradisional. Dari pandangan ini bisa dipahami kalau Syari'ati banyak ditentang oleh kalangan "Ulama-Pendeta" dan Shah, tetapi dia tidak pernah mundur dari keyakinannya. Bahkan, ia membedakan dirinya dari tokoh tradisional dengan mengatakan, "Saya bukanlah seorang filsuf, sejarawan, sarjana agama, seniman, sastrawan, atau seorang teolog, melainkan seorang terpelajar yang mempunyai kesadaran tentang kemasyarakatan, dan seorang aktivis di bidang politik".[75]

Meskipun ditentang rezim dan para "ulama-pendeta", Syari'ati berhasil menarik sejumlah besar kaum Intelegensia, kaum terpelajar muda, para mahasiswa, dan bahkan lapisan menengah para "ulama-pendeta" itu sendiri. Mereka memandang Syari'ati

'Ali Shari'ati", dalam Elie Kadourie dan Sylvia G. Haim (editor), *Toward A Modern Iran*, (London, New York: Frank Cass and Company Limited, 1980), h. 155—168.

[73]Ali Shari'ati, *What to be Done, op.cit.*, h. 103—159; Akhavi, *Religion and Politics, op.cit.*, h. 145—146.

[74]Hamid Algar, *Roots of the Islamic Revolution, op.cit.*, h. 81; Michael M. Fischer, *I ran from Religious Dispute to Revolution*, (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1980), 167—170; Akhavi, *Religion and Politics, op.cit.*, h. 145.

[75]Dabashi, *Ali Shari'ati's Islam, op.cit.*, h. 207—208.

sebagai pemikir modern tercerahkan yang mampu menunjukkan bahwa Islam sebagai ideologi lebih unggul dan efektif daripada ideologi modern (Barat). Para intelektual muda Iran menemukan dalam diri Syari'ati seorang yang islami dan revolusioner; tidak sekadar tangisan mengenang kepahlawanan, melainkan berjuang dan siap mati untuk mencari keadilan dan kebenaran.[76] Ia pun sukses dalam menampilkan pandangan baru tentang Islam, yakni sebagai ideologi revolusioner dan progresif ketimbang ideologi-ideologi Barat dalam melawan segala bentuk penindasan.

Catatan Penutup

Demikianlah, dengan mengikuti tiga tahapan revolusionernya tadi, tidak mengherankan kalau ia dimasukkan sebagai salah satu dari para pemikir paling berpengaruh di abad ke-20 di Iran, kaset-kaset rekaman ceramahnya pun tersebar luas, dan karya-karyanya banyak dicetak sehingga toko-toko buku pun dipenuhi hasil karangan-karangannya.[77]

Sesaat setelah kematiannya, Syari'ati menjadi "mitos" Islam militan. Popularitasnya memuncak selama berlangsungnya Revolusi Iran 1979. Fotonya diletakkan berdampingan dengan foto Khomeini. Hal itu menjelaskan bahwa idenya memberikan sumbangan terhadap pecahnya Revolusi Iran melalui mahasiswa-mahasiswa dan intelektual-intelektual muda, khususnya sayap Militan Mujahideen-e Khalq untuk melakukan serangan pada Februari 1979.

---

[76]Yann Richard, *Contemporary Shi'i Thought, op.cit.*, h. 222—223; Lihat juga Tahmoores Sarraf, *Cry of A Nation, the Saga of the Iranian Revolution*, (New York. Bern, Paris: Peter Lang, 1990), h. 94.

[77]Ervand Abrahamian, "Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution," calam Edmund Burke dan Ira Lapidus, (editor), *Islam, Politics and Social Movement*, (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988), h. 296; lihat juga Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown*, (Oxford, New York: Oxford University Press, 1988), h. 92.

Akan tetapi, untuk meletakkan Syari'ati sebagai "ideolog" Revolusi Iran sebagaimana dikemukakan beberapa penulis, kiranya perlu pertimbangan ulang. Jika apa yang terjadi setelah suksesnya revolusi itu, di mana kelompok "Ulama-Pendeta" yang paling sering diserang Syari'ati menjadi berkuasa dikaji secara akurat, maka sukar untuk disimpulkan bahwa ia adalah seorang ideolog atau otak revolusi. Lebih jauh lagi, dalam pandangannya masa depan Islam yang benar akan dipimpin oleh intelegensia yang tercerahkan, progresif, dan sadar, bukan ditangan kelompok Ulama-Pendeta tidak menjadi kenyataan.

Pada sisi lain, hemat saya, Syari'ati tidak memberi konsep yang jelas tentang bagaimana menciptakan sebuah negara Syi'ah, melainkan hanya membahas ideologi revolusioner yang dipimpin oleh para pemikir tercerahkan dalam melawan semua kekuatan yang menindas dan tidak adil.

Meskipun masalah itu masih tetap diperdebatkan, semua penulis mengakui bahwa Syari'ati adalah pemikir Iran yang paling berpengaruh di tengah-tengah pemuda Iran dan pemikirannya memberikan inspirasi kepada generasi muda yang akan datang tentang bagaimana cara menghadapi kenyataan, baik aspek politik, ekonomi, sosial, maupun budaya tanpa perlu keluar dari Islam.

Posisi Ali Syari'ati dalam Revolusi Islam Iran

— M. Riza Sihbudi —

Ketika demonstrasi besar-besaran merebak di Iran antara 1978—1979, pada saat revolusi Islam hampir mencapai klimaksnya, ada dua foto yang mendominasi jalan-jalan di Teheran, yaitu foto Imam Khomeini dan Ali Syari'ati. Memang, seperti diakui banyak ahli masalah Iran, Syari'ati—di samping Khomeini—merupakan figur terdepan dalam Revolusi Islam Iran.

Kendati Syari'ati sudah meninggal dunia dua tahun sebelum kemenangan kaum Revolusioner, ia sering disebut-sebut sebagai ideolog Revolusi Islam Iran.[1] Ini, antara lain karena pemikiran-pemikiran Syari'ati dipandang mempunyai pengaruh sangat besar di kalangan rakyat Iran, terutama kaum mudanya yang tampil sebagai barisan terdepan dalam gerakan anti-rezim Syah. Jadi, jika Khomeini disebut sebagai pemimpin dan bapak Revolusi Islam Iran, maka Syari'ati disebut sebagai ideolog utama revolusi yang sempat menggemparkan dunia ini.

Pengaruh Syari'ati dalam Revolusi Iran sekurang-kurangnya dapat dilihat dari dua sisi:

Pertama, pemikiran-pemikiran Syari'ati, baik di bidang sosial, politik, maupun keagamaan yang memang dikenal sangat revolusioner dan radikal untuk ukuran negara dan Bangsa Iran pada masa-masa itu, terutama untuk periode 1965—1977, yang

[1] Ervand Abrahamian, "Ali Shari'ati: Ideolgue of the Iranian Revolution", dalam Edmund Burke III & M. Lapidus (editor), *Islam, Politics, and Social Movements* (Berkeley: University of California Press, 1988), h. 289—298.

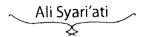
bisa disebut sebagai masa produktif Syari'ati. Sifat revolusioner dari gagasan-gagasan Syari'ati sudah tentu disambut dengan penuh antusias oleh kalangan generasi muda Iran yang umumnya merasakan kepengapan politik di bawah rezim otoriter Syah.

Kedua, peranan dari sejumlah kelompok atau organisasi politik maupun tokoh-tokoh yang ide-idenya dipengaruhi—atau paling tidak "bersinggungan" dengan—ide-ide Syari'ati dalam Revolusi Islam Iran itu sendiri. Di antaranya adalah kelompok Mujahidin Khalq, Gerakan Pembebasan Iran (LMI), dan tokoh-tokoh semacam Abolhassan Bani-Sadr maupun mereka yang sering dikategorikan sebagai kaum "Nasionalis-Liberal".

Akan tetapi, bagaimana sebenarnya peranan dan atau pengaruh Syari'ati dalam Revolusi Islam Iran?

Tokoh Modernisme Syi'ah

Ali Syari'ati—yang lahir pada 23 November 1933 di Kota Mashad, Iran—adalah seorang tokoh modernisme di kalangan Islam Syi'ah dan seorang kritikus yang tajam terhadap kaum Ulama Tradisional. Pahlawan yang dikaguminya adalah Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Muhammad Iqbal. Menurut Mortimer, tidak ada alasan untuk meragukan ketulusannya dalam iman dan agamanya, tetapi jelas bahwa sangat penting bagi Syari'ati untuk mengidentifikasikan iman tersebut dengan gagasan pembebasan, terutama pembebasan dunia ketiga dari kekuasaan kaum Imperialis di zamannya.

Ali Syari'ati yang merupakan putra ulama yang progresif (Muhammad Taqi Syari'ati) menerima gelar doktornya di Sorbonne, Perancis. Sekembalinya ke Iran pada 1965, Syari'ati menjadi subjek kontroversi. Pada mulanya, ia dipenjarakan karena sikap oposisinya terhadap Syah selama menjadi mahasiswa di Paris. Di Iran, Syari'ati dikenal sebagai seorang dosen yang sangat

memikat, yang mampu menarik ribuan mahasiswa, dan mendapat pengikut yang begitu besar di kalangan mahasiswa, intelektual, dan kalangan sayap kiri. Waktu itu, lebih dari seratus kopi naskah ceramah dan tulisannya diterbitkan dan didistribusikan.

Pemerintah Syah yang menganggap Syari'ati sebagai ancaman menyebutnya sebagai seorang penganut "Marxisme Islam". Syah kemudian memenjarakannya pada 1973. Syari'ati akhirnya memang diizinkan untuk meninggalkan Iran, tetapi tidak lama setelah tiba di Inggris, ia meninggal dunia—pada 19 Juni 1977 di Kota South-Ampton—karena serangan jantung. Para pendukungnya menuduh Savak (agen rahasia Syah) berada di belakang kematian Syari'ati. Ini bisa dimengerti, mengingat beberapa saat sebelum kematiannya, Savak mencegah keinginan istri Syari'ati untuk menyusul suaminya di Inggris.

Keluarganya menolak otopsi atas jenasah Syari'ati karena menganggap otopsi bertentangan dengan ajaran Islam. Ia dimakamkan di Suriah, dekat makam Zainab (saudara perempuan Imam Hussein). Ia dijuluki sebagai mujahid (pejuang), martir, dan pendiri maktab baru—suatu interpretasi baru dari ajaran Islam.[2] Rezim Pahlevi secara agak mengejutkan menerbitkan obituari untuk mengenang Syari'ati.

Revolusi: "Jalan" Pembebasan

Ali Syari'ati dikenal luas, antara lain karena gagasan-gagasannya yang revolusioner, baik di bidang keagamaan maupun sosial-politik. Disebut "revolusioner", karena ide-ide Syari'ati secara tegas dan lugas merupakan gugatan terhadap kemapanan, baik keagamaan maupun sosial-politik. Tema-tema sentral yang diangkat Syari'ati hampir tidak terlepas dari tiga

---

[2] Ervand Abrahamian, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin* (London: I.B.Tauris, 1989), h. 110.

hal, yaitu masalah "pertarungan kelas" antara kaum tertindas dan penindas; peranan kaum Intelektual (atau tepatnya kaum *Rausyanfikr*, pemikir bebas atau yang tercerahkan); serta masalah keadilan.

Gagasan-gagasan revolusioner Syari'ati, antara lain terlihat ketika ia menyebut Nabi Muhammad Saw. sebagai "pembebas umat manusia dan pemimpin umat tertindas". Bahkan, seluruh Nabi dan Rasul, menurut Syari'ati, telah bangkit menentang tirani dengan memihak kaum tertindas (*mustaz 'afiri*). Sementara itu, Syari'ati menyebut Imam Ali bin Abi Thalib sebagai "telah mengorbankan hidupnya untuk menegakkan suatu mazhab pemikiran, persatuan, dan keadilan".[3]

Bagi Syari'ati, para Nabi adalah orang-orang yang lahir dari tengah massa, lalu memperoleh tingkat kesadaran yang sanggup "mengubah satu masyarakat yang korup dan beku menjadi kekuatan yang bergejolak dan kreatif, yang pada gilirannya melahirkan peradaban, kebudayaan, dan pahlawan". Para Nabi datang bukan sekadar mengajarkan zikir dan doa, melainkan datang dengan suatu ideologi pembebasan.[4] Menurut Syari'ati, Tuhan mengirimkan Nabi untuk membangun suatu umat yang akan berada dalam "revolusi yang permanen" (*enqelab-e da'emi*), menegakkan keadilan sosial, persaudaraan kemanusiaan, dan memperjuangkan suatu masyarakat tanpa kelas di mana cara-cara produksi akan menjadi milik umum.[5]

Syari'ati menyebut Habil sebagai lambang kaum tertindas dan Qabil sebagai lambang para penindas. Kelompok yang diwakili Habil adalah kelompok taklukan dan tertindas, yaitu rakyat yang

---

[3] Jalaluddin Rakhmat, "Ali Syari'ati: Panggilan untuk Ulil Albab", Pengantar dalam Ali Syari'ati, *Ideologi Kaum Intelektual: Suatu Wawasan Islam* (Bandung: MIzan, 1989), h. 11.

[4] *Ibid.*, h. 13.

[5] Abrahamian, *Radical Islam, op.cit.*, h. 12.

sepanjang sejarah dibantai dan diperbudak oleh sistem Qabil, sistem hak milik individu yang memperoleh kemenangan dalam masyarakat. Peperangan antara Habil dan Qabil mencerminkan suatu pertempuran sejarah abadi yang telah berlangsung pada setiap generasi. Panji-panji Qabil senantiasa dikibarkan oleh penguasa dan hasrat untuk menebus darah Habil telah diwarisi oleh generasi keturunannya—rakyat tertindas yang telah berjuang untuk keadilan, kemerdekaan, dan kepercayaan teguh pada suatu perjuangan yang terus berlanjut pada setiap zaman.[6]

Syari'ati melihat adanya dua macam Islam, yaitu Islam sebagai ideologi, dan Islam sebagai budaya. Islam sebagai ideologi dibentuk oleh Abu Zarr;[7] dan Islam sebagai budaya dibentuk oleh Ibn Sina (filsuf Islam abad ke-11). Islam sebagai ideologi melahirkan *mujahid* (pejuang dalam menegakkan agama Allah), sedangkan Islam sebagai budaya melahirkan *mujtahid* (ulama). *Rausyanfikr* membentuk Islam sebagai ideologi; para ulama membentuk Islam sebagai budaya.

Di dalam salah satu karyanya, Syari'ati menulis, "Adalah perlu untuk menjelaskan apa yang dimaksud sebagai Islam, yaitu Islamnya Abu Zarr; bukan Islamnya para khalifah—Islam para penguasa, aristokrasi, dan kaum kelas atas. (Islam yang benar adalah) Islam (sebagai agama) kebebasan, progresif, dan (yang menumbuhkan) kesadaran; bukan yang (membenarkan) perbudakan, penjajahan, dan kepasrahan (pasivitas). Yaitu, Islam para mujahid; bukan (Islam) para mujtahid (ulama). Yaitu, Islam sebagai agama perjuangan bagi keyakinan, masyarakat, dan pengetahuan yang ilmiah; bukan yang dogmatisme dan *taqlid*

[6] Jalaluddin Rakhmat, *op.cit.*, h. 12.

[7] Abu Zarr, salah seorang di antara tiga sahabat Ali, telah memilih jalan berperang untuk memperjuangkan Ali sebagai "amirulmukminin" dan sebagai satu-satunya pengganti Nabi yang sah. Lihat Ali Syari'ati, "Intidzar, Agama Protes", dalam John D. Donohue & John L. Esposito (editor), *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah* (Jakarta: Rajawali Press, 1984), h. 559.

yang tidak kritis terhadap para ulama.[8] Agama sebagai ideologi bukanlah agama yang mempertahankan dan melegitimasikan status *quo* (kemapanan), tetapi yang memberikan arah kepada bangsa untuk mencapai apa yang dicita-citakannya.[9]

Bagi Syari'ati, masyarakat Islam sejati tidak mengenal kelas, wadah bagi orang-orang yang tercerabut haknya, "yang tersiksa, lapar, tertindas, dan dibedakan". Pesan Islam adalah pesan kerakyatan dari Tuhan yang telah menjanjikan kepada orang-orang yang tertindas bahwa mereka akan menjadi pemimpin-pemimpin umat manusia; Tuhan telah menjanjikan kepada orang-orang yang tertindas bahwa mereka akan mewarisi bumi dari orang-orang yang tertindas dan berkuasa.[10]

Syari'ati sangat percaya bahwa Alquran diturunkan untuk membebaskan manusia dari penindasan, tekanan, aristokrasi, keterikatan pada kesamaan keturunan, ras, nasib, dan itikad buruk, penghisapan, serta memerangi kebodohan dan keterbelakangan. "Kita yakin bahwa ajaran (Islam mazhab) Syi'ah menjamin keselamatan umat manusia, tetapi demikian kenyataan yang ada berlawanan dengan kebenaran ini".[11]

Di dalam pandangan Syari'ati, pesan utama Syi'ah telah disamarkan dari mata rakyat oleh Dinasti Safawi (yang berkuasa di Iran pada periode 1501—1722), yang telah mengubah Syi'ah menjadi "agama negara" dan menggunakannya untuk "memabukkan rakyat". Oleh sebab itu, Syari'ati menekankan perbedaan yang tegas antara "Syi'ah Ali" yang asli dan "Syi'ah Safawi", yaitu "Syi'ah resmi yang masih diajarkan para ulama". Misalnya kata *ishmah*, menurut Syari'ati, aslinya mengandung arti

---

[8] Abrahamian, *Radical Islam, op.cit.*, h. 25.
[9] Rakhmat, *op.cit.*, h. 25
[10] John L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas* (Bandung: Mizan, 1992), h. 120—121.
[11] Ali Syari'ati, *Intiazar, op.cit.*, h. 563.

"kemurnian pikiran dan perbuatan yang membuat rakyat menaruh hormat kepada para imam", yang mengisyaratkan bahwa rakyat tidak akan dan tidak boleh mematuhi seorang pemimpin agama yang "tidak suci", yang dikaitkan dengan kekhalifahan atau suatu rezim yang menindas dan mengkhianati rakyat. Kata *ishmah* dalam doktrin "Syi'ah Safawi", berarti semacam "kemustahilan berbuat salah" yang hanya dimiliki oleh "empat belas orang tidak berdosa" (Nabi Muhammad, Fatimah, dan Kedua Belas Imam). Jadi dalam hal ini, rakyat seakan-akan disarankan agar tetap tunduk kepada rezim yang keji dan para pemimpin agama yang berkolaborasi dengan rezim.[12]

Yang mendorong timbulnya perbedaan antara Syi'ah Ali dan Syi'ah Safawi adalah karena Syari'ati menafsirkan Islam secara politis, menuduh Dinasti Safawi, dan para ulama tradisional sebagai telah mengabaikan aspek politik dari ajaran Islam.[13] Di dalam hal ini ada kemiripan pemikiran antara Syari'ati dan Imam Khomeini, di mana keduanya secara tegas menentang anggapan bahwa umat tidak perlu memikirkan masalah politik selama masa kegaiban Imam Mahdi. Menurut Syari'ati, kenyataan bahwa Imam Mahdi akan datang sewaktu-waktu mengandung arti bahwa umat harus selalu siap untuk menyambutnya, antara lain dengan tetap gigih berjuang membela keadilan. Jadi bagi Syari'ati, kendati Imam Mahdi tersembunyi, bukan berarti ia tidak ada sama sekali; "ia tetap hidup di dunia nyata".[14]

Akan tetapi, berbeda dengan Imam Khomeini, Syari'ati tidak setuju dengan peranan yang terlalu besar dari para *mujtahid* (ulama). Bagi Syari'ati, mereka yang bukan ulama bisa jadi dapat memahami ajaran Islam dengan lebih baik: berpikir dan hidup dengan cara Islami yang lebih murni, dibanding seorang ahli

[12]Edward Mortimer, *Islam dan Kekuasaan* (Bandung: Mizan, 1984), h. 320.
[13]*bid.*, h. 321.
[14]*Ibid.*

hukum atau filsuf. Syari'ati bahkan menyalahkan para ulama dengan adanya keberhasilan yang dicapai kaum Imperialis, karena akibat "kekeraskepalaan para ulamalah yang menggiring para pemuda Iran mencari perlindungan dalam kebudayaan Barat". Tidak mengherankan jika hanya sedikit karya Syari'ati yang sesuai dengan paham para ulama. Sebaliknya, tidak jarang Syari'ati dituduh oleh sementara ulama sebagai "agen Sunni, Wahabisme, dan bahkan Komunisme".[15]

Bagi Syari'ati, doktrin Syi'ah mengenai keimaman (*imamah*) sangat identik dengan gagasan kepemimpinan dalam perjuangan pembebasan, suatu kepemimpinan yang diterima dengan senang hati oleh rakyat, di mana sang pemimpin bersedia berkorban demi kepentingan rakyatnya. Syari'ati juga mendapatkan dalam Syi'ah suatu penekanan yang penting sekali atas gagasan keadilan, di mana pemberontakan Imam Ali dan para putranya melawan Umayyah merupakan pemberontakan untuk membela keadilan, melawan ketidakadilan, kelaliman, dan penindasan.[16]

Seperti Jalali-Ahmad, Syari'ati mengutuk kejahatan *gharbiadeh* ("penaklid buta terhadap Barat"). Ia mengatakan, "Mari kawan, mari kita campakkan Eropa; mari kita hentikan peniruan atas Eropa yang memabukkan ini. Mari kita tinggalkan Eropa yang selalu membicarakan kemanusiaan, tetapi merusak manusia di mana pun adanya." Ia menggabungkan pengutukan terhadap imperialisme Barat dengan Sosialisme Islam. Tujuannya, persatuan, identitas nasional, serta keadilan sosial ekonomi bagi Iran yang (waktu itu) perekonomiannya tereksploitasi dan politiknya terjajah, yang dicengkeram oleh "imperialisme" dunia, termasuk perusahaan multinasional dan imperialisme kultural, rasisme, eksploitasi kelas, penindasan kelas, perbedaan kelas, dan *gharbzadeh*.[17]

[15] *Ibid.*, h. 322.
[16] *Ibid.*, h. 320.
[17] Esposito, *Ancaman Islam, op.cit.*, h. 120.

Menurut Syari'ati, mazhab Syi'ah yang asli sebenarnya merupakan gerakan Islam intelektual yang progresif, kekuatan sosial yang militan, dan sebagai mazhab Islam yang paling revolusioner. Di antara semua ajaran yang memberikan ciri khas pada mazhab ini adalah keyakinan akan adanya "akhir zaman" (*end of time*), adanya "masa gaib" (*ghaibah*), dan adanya "juru selamat yang dijanjikan" (*promised Saviour*, Imam Mahdi Al-Mau'ud), singkatnya ajaran penantian (*intidhar*)-lah yang paling mencerminkan perbedaan tajam ini.[18]

Dengan sendirinya pada masa gaib (besar) inilah berlaku suatu sistem pemilihan khusus. Itulah yang (menurut Syi'ah) merupakan pemilihan yang demokratis, walaupun (sebenarnya) bukan merupakan demokrasi yang benar-benar bebas. Walaupun pemimpin dipilih oleh rakyat, tetapi ia bertanggung jawab kepada imam dan pandangan mazhabnya. Berbeda dengan calon pemimpin yang dipilih secara demokratis, ia tidak bertanggung jawab untuk melaksanakan cita-cita dan gagasan rakyat pemilihnya itu. Sebaliknya, ia justru bertanggung jawab untuk membimbing rakyat sesuai dengan aturan-aturan hukum dan pendapat imam.[19]

Intidzar berarti pernyataan tidak setuju kepada kenyataan yang ada sekarang. Mereka yang sudah puas berarti tidak ber-*intidzar*, mereka adalah para konservatif yang tidak mau maju dan takut menghadapi masa depan. Penindasan, kejahatan, ketidakadilan, semuanya merupakan kisah-kisah dan peristiwa yang tidak pernah selesai dalam sejarah. Kisah-kisah ini akan berakhir dengan menangnya keadilan dan kebenaran atas penindasan dan perbuatan korup.[20]

---

[18]Syari'ati, *Intidwr, op.cit.*, h. 554. Yang dimaksud dengan "*Intidhar*" di sini adalah menunggu kembalinya Imam Kedua Belas yang dinyatakan "hilang", (tetapi masih hidup dan selalu datang walaupun tidak terlihat) pada 874 M. Konsep ini merupakan salah satu ajaran terpenting mazhab Syi'ah Imamiah.

[19]*Ibid.*, h. 558.

[20]*Ibid.*, h. 566.

Syari'ati berharap bahwa pada masa depan akan terjadi revolusi dunia dalam rangka mendukung tegaknya kebenaran, keadilan, dan melindungi kaum tertindas; suatu revolusi yang tidak akan terjadi dengan doa-doa saja, melainkan dengan panji-panji dan pedang, dengan perang suci dalam arti yang sebenarnya, yang melibatkan seluruh kaum Muslim yang merasa bertanggung jawab terhadap kejayaan Islam. Ia yakin gerakan ini akan memperoleh kemenangan. Oleh karena itu, ia yakin kepada determinisme sejarah dan tidak percaya kepada peristiwa bersejarah yang terjadi tanpa mengenal aturan yang pasti.[21]

Menurut Syari'ati, keyakinan akan determinisme sejarah bahwa sejarah akan menyelesaikan secara tuntas usaha penegakan keadilan di saat manusia mendambakan tegaknya persatuan dan pandangan hidupnya, merupakan sumber kekuatan dan keyakinan bagi mereka yang merasa tertindas dan tertekan. Keyakinan terhadap *intidzar* sama sekali tidak mengecilkan semangat kaum tertindas, yang melihat para penindas mempermainkan kebenaran dan melihat musuh-musuh memperalat agama, tetapi justru memberikan keyakinan yang mendalam akan kehendak Allah. Kehendak Allah-lah yang merupakan determinisme sejarah yang sebenarnya yang sejalan dengan hukum alam bergerak menuju terlaksananya kehendak dan jalan yang ditentukan-Nya itu. Takdir Tuhan tidak memihak kepada semua kekuatan yang berlawanan dengan proses perjalanan sejarah manusia menuju tercapainya keadilan. Dengan demikian, jelaslah bahwa kepercayaan terhadap *intidzar* itu merupakan determinisme sejarah.[22]

Kepercayaan terhadap juru selamat di akhir zaman, para Imam Syi'ah dan terhadap Imam Mahdi, mempunyai arti

---

[21] *Ibid.*
[22] *Ibid.*

bahwa revolusi sejagad dan kemenangan akhir ini merupakan sasaran dari gerakan penegakan keadilan secara terus menerus menentang penindasan, yaitu gerakan yang pertama kali dipimpin para Nabi, kemudian oleh Nabi Penutup (Muhammad), oleh para imam, dan akhirnya pada periode gaib yang panjang dipimpin oleh ilmu (duniawi, umum, dan modern).[23]

Menurut Syari'ati, sejarah adalah sejarah pembangunan manusia (*human development*). Dalam hal ini, ia menggunakan istilah-istilah *jabr-e tarikhi* (determinisme sejarah), *harakat-e dialektiki* (gerakan dialektis), atau *dialektik-e tarikhi* (dialektik sejarah). Penggerak dari perkembangan kemanusiaan adalah kehendak Tuhan; kebutuhan manusia untuk mencapai tahapan kesadaran yang lebih tinggi; dan perjuangan kelas yang disimbolisasikan oleh kisah Qabil dan Habil, di mana Qabil mewakili kaum penindas, penguasa, dan kaum elite; sedangkan Habil mewakili kaum tertindas, rakyat yang dikuasai, dan massa.[24]

Syi'ah dalam pandangan Syari'ati pada mulanya merupakan keyakinan yang revolusioner, tetapi kemudian kaum kelas atas dan ulama telah "melembagakannya" dan mengubahnya menjadi "dogma" yang kaku dan sebagai suatu teks skriptural yang mati. Padahal, bagi Syari'ati "setiap bulan adalah Muharram, setiap hari adalah Asyura, dan setiap tempat adalah Karbala".[25] "Revolusi universal dan kemenangan merupakan akhir dari gerakan pencari keadilan yang memberontak terhadap penindasan", kata Syari'ati.[26]

Dalam sebuah ceramahnya berjudul "Syi'ah Merah", ia menegaskan bahwa Syi'ah Imam Ali merupakan suatu gerakan revolusioner yang menentang kekuatan asing yang eksploitatif, para tuan tanah feodal dan para kapitalis besar; tetapi Syi'ah Safawi

---

[23]*Ibid.*, h. 567.
[24]Abrahamian, *Radical Islam, op.cit.,* h. 111.
[25]*Ibid.*, h. 112—113.
[26]Dikutip dari Esposito, *Ancaman Islam, op.cit.*, h. 120—121.

telah diartikulasikan oleh para ulama resmi guna melegitimasikan kekuasaan keluarga kerajaan, para tuan tanah besar, dan kaum kaya kelas atas.[27]

Menurut Syari'ati, kemunduran dalam masyarakat Islam tidak hanya disebabkan oleh imperialisme Barat, tetapi juga oleh kemapanan agama yang "menjerumuskan" ideologi revolusioner yang dinamis, yaitu Syi'ah "yang asli" menjadi agama kemapanan. Seperti banyak pembaru Islam kontemporer, Syari'ati juga menyalahkan ulama atas banyak penyakit dalam masyarakat Islam. Di tangan kemapanan agama, Islam Syi'ah menjadi skolastik, terlembagakan, dan secara historis dimanfaatkan oleh penguasa Iran sehingga memudarkan pesan sosial keagamaan yang revolusioner dan dinamis pada tahun-tahun awalnya. Islam tradisional di bawah para ulama telah menjadi tenggelam di masa lalu.[28]

Islam telah berhenti sebagai kekuatan sosial yang memperhatikan realitas masyarakat yang berubah. "Kembali ke Islam"-nya Syari'ati bukanlah merupakan suatu kemunduran ke pandangan dunia abad pertengahan dari ulama yang konservatif, tetapi ke pandangan revolusioner Islam Syi'ah yang memberikan dasar inspirasional bagi penafsiran kembali Islam secara modern. Hal ini membutuhkan insan bervisi, bukan ulama, tetapi ahli pikir agama yang berorientasikan Islam, berpengetahuan, serta menguasai pemikiran dan metode modern.[29]

Menurut Syari'ati, kaum Intelektual merupakan para eksponen riil dari Islam yang "rasional" dan "dinamis", bahwa tugas utama mereka adalah untuk memperkenalkan suatu "pencerahan" dan "reformasi" Islam.[30] Oleh sebab itu, betapa

[27]Abrahamian, *Radical Islam, op.cit.*, h. 112—113.
[28]Esposito, *Ancaman Islam, op.cit.*, h. 120.
[29]*Ibid.*
[30]Abrahamian, *Radical Islam, op.cit.*, h. 112—113.

pentingnya kaum Intelektual Muslim menghubungkan dirinya dengan massa, menentang kaum Reaksioner, membangkitkan Islam sebagai agama jihad yang menentang penindasan, dan menegakkan keadilan.[31]

Syari'ati berkeyakinan bahwa pemerintahan kaum Intelektual merupakan satu-satunya pilihan yang bisa diterima dan diperlukan setelah revolusi. Dengan kata lain, Syari'ati mendukung suatu pemerintahan—atau lebih dari itu, kediktatoran—kaum Intelektual. Tampaknya, Syari'ati sangat dipengaruhi Marxisme: khususnya neo-Marxisme Gurvitch di mana Marx digambarkan sebagai ilmuwan sosial yang humanis yang memperlakukan sejarah sebagai proses dialektik, di mana agama dianggap sebagai unsur utama dari kultur kerakyatan yang menyediakan bagi kaum tertindas suatu alat ideologis guna berjuang melawan kaum penindas.[32]

Akan tetapi, menarik untuk melihat pandangan Syari'ati tentang Marx. Menurut Syari'ati, ada tiga tahapan pada diri Karl Marx: *pertama*, Marx sebagai seorang ateis yang militan; *kedua*, Marx sebagai sosiolog ulung; *ketiga*, Marx sebagai pemimpin Internasional Pertama (*the Leader of First International*) yang sudah meninggalkan metodologi ilmu sosial. Pada tahap ini Marxisme dikembangkan oleh Engels, Kautsky, dan Stalin, yang mengakibatkan munculnya Marxisme "vulgar".

Dari ketiga tahapan itu, Syari'ati menolak yang pertama dan ketiga, tetapi menerima yang kedua. Menurut Syari'ati, "*the second Marx*" telah berhasil melakukan pengkajian yang mendalam tentang bagaimana cara-cara memerintah kaum penguasa yang menindas; bagaimana berfungsinya determinisme sejarah bukan determinisme ekonomi; bagaimana "praksis" antara realitas

[31]Rakhmat, *op.cit.*, h. 25.
[32]Abrahamian, *Radical Islam, op.cit.*, h. 113—114.

sosial dan aksi politik; dan bagaimana suprastruktur dalam suatu negara, khususnya lembaga-lembaga politik dan ideologinya yang dominan, berinteraksi dengan infrastruktur sosial ekonomi? Di dalam sebuah surat pendek untuk Fanon, Syari'ati mengatakan bahwa rakyat di dunia ketiga terlebih dahulu harus menegaskan warisan budaya mereka, termasuk warisan keagamaan mereka sebelum mereka dapat berjuang melawan imperialisme, dan agar mereka dapat meminjam teknologi Barat tanpa kehilangan identitas mereka sendiri.[33]

Akan tetapi, Syari'ati menegaskan bahwa Marxisme adalah materialis; materialis adalah ateis; ateis adalah kafir; dan kafir identik dengan amoral dan korup. Sekalipun demikian, Syari'ati memandang sejarah sebagai suatu proses dialektik yang menuju pada pembentukan suatu masyarakat tanpa kelas dan ia pun menerima konsep perjuangan kelas.[34]

Pengaruh dan Posisi Ali Syari'ati

Pengaruh Syari'ati terhadap Revolusi Islam Iran, secara sederhana, dapat dibagi dalam dua kategori, yaitu dalam tataran konsep (ide atau gagasan) dan tataran "politik praktis". Pada tataran konsep, pengaruh Syari'ati bisa dikatakan hampir "tidak terbatas". Dalam arti gagasan-gagasan Syari'ati yang umumnya revolusioner itu memengaruhi tidak hanya kalangan kelas menengah (intelektual), melainkan juga kaum Ulama—yang ironisnya seringkali menjadi sasaran kritikan tajam Syari'ati sendiri—yang kemudian memainkan peranan penting, baik selama revolusi maupun setelah terbentuknya Negara Republik Islam Iran.

Salah satu contoh yang menonjol adalah gagasan Syari'ati yang ingin membebaskan bangsa Islam Iran dari segala bentuk

[33] *Ibid.*, h. 115.
[34] *Ibid.*, h. 117.

kolonialisme dan imperialisme Barat. Kecenderungan sikap "anti-Barat" yang sangat kuat di kalangan kaum *Mullah* yang berkuasa di Iran pascarevolusi sangat sejalan dengan ide-ide Syari'ati.

Memang masih bisa diperdebatkan, apakah kecenderungan "anti-westernisme" di kalangan kaum *Mullah* itu merupakan akibat langsung dari pengaruh pemikiran Syari'ati, atau kecenderungan itu akan tetap ada sekalipun—seandainya—tokoh Syari'ati tidak pernah ada di pentas sejarah Iran. Asumsi ini, setidak-tidaknya didasarkan pada fakta bahwa Syari'ati baru dikenal luas sejak 1965, sementara tokoh ulama semacam Imam Khomeini sudah menjadi "simbol" perlawanan pada 1962, yaitu ketika meletus peristiwa "Pemberontakan Juni" (*the June Uprising*).

Oleh sebab itu, dalam kaitan antara Syari'ati dan kaum *Mullah* yang berperan dalam Revolusi Islam Iran, saya lebih suka menggunakan istilah "persinggungan" daripada "pengaruh". Bahkan Syari'ati sendiri, seperti ditulis Abul Fazl Ezzati,[35] "*Frequently prided himself of being a follower (muqallid) of Imam Khomeini.*" Syari'ati juga menjalin hubungan yang cukup erat dengan kalangan *Mullah* "progresif" lainnya seperti Ayatullah Muthahhari.[36]

Akan tetapi, dalam kaitan antara Syari'ati dan kelompok kiri maupun nasionalis—yang juga mempunyai peranan yang amat besar dalam Revolusi Islam Iran—batasan antara "persinggungan" dan "pengaruh" menjadi sangat tipis, kalau tidak bisa dikatakan malah sama sekali kabur. Dalam kaitan ini, berikut akan sedikit diuraikan tentang "profil" kelompok Nasionalis maupun kiri di Iran, sebelum, selama maupun setelah revolusi.

---

[35]Abul Fazl Ezzati, *The Revolutionary Islam and the Islamic Revolution* (Tehran: Ministry of Islamic Studies, 1981), h. 175.

[36]Haidar Bagir, "Ali Syari'ati: Seorang "Marxis" yang anti-Marxisme dan Seorang Syi'i yang "Sunni", pengantar dalam Ali Syari'ati, *Ummah dan Imamah* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989), h. 17—18.

Di dalam kelompok Nasionalis sekurang-kurangnya ada empat organisasi politik yang perlu dicatat, yaitu *Jebhe-e-Melli (National Front,* NF); *Nehzat-e-Azadi-e-Iran* (Gerakan Pembebasan Iran atau *The Liberation Movement of Iran,* LMI); Front Demokrasi Nasional (*Jebhe-e-Democratic-e-Melli,* JDM); dan—sebut saja—"kelompok Bani-Sadr".

Di antara keempatnya, Front Nasional (NF) merupakan yang tertua dan menjadi "induk" dari ketiga organisasi lainnya. NF didirikan oleh Dr. Mohammad Mossadeq pada pertengahan 1940-an. Mossadeq pernah menduduki jabatan perdana menteri Iran pada 1951—1953. Setelah usaha yang gagal untuk menyingkirkan Syah (1953), Mossadeq ditahan dan NF dianggap sebagai partai terlarang. Pada 1977, ketika gerakan antimonarki semakin mengeras, Syah memperbolehkan kembali adanya partai-partai politik non-pemerintah, termasuk NF. Secara resmi, NF kembali didirikan pada Desember 1977 oleh Dr. Karim Sanjabi, yang juga menjadi ketuanya. Sanjabi adalah salah seorang pengikut Mossadeq yang pernah menduduki jabatan menteri luar negeri pada Kabinet PM Dr. Mehdi Bazargan. Namun, pada waktu itu tidak semua pengikut Mossadeq berada di bawah bendera NF. Bazargan, misalnya, empat tahun setelah NF dinyatakan sebagai partai terlarang oleh Syah pada 1961, mendirikan Gerakan Pembebasan Iran (LMI) bersama Ayatullah Taleqani. Hedayatollah Matin-Daftari (cucu Mossadeq) yang keluar dari NF pada Maret 1979, kemudian mendirikan Front Demokrasi Nasional (JDM).

Kendati tidak lagi bergabung dalam NF, hubungan Bazargan dengan partai tersebut masih sangat erat. Hal ini terlihat dari komposisi anggota Kabinet Bazargan, setelah ia diangkat oleh Ayatullah Khomeini sebagai PM Pemerintahan Sementara (*Dawlat-e Movaqqaf*) Republik Islam Iran. Enam dari 14 menteri non-*Mullah* pada awal Kabinet Bazargan (Februari-April 1979)

berasal dari NF keenam menteri itu, adalah Karim Sanjabi (luar negeri), Daryush Foruhar (sosial dan perburuhan), Ali Ardalan (ekonomi dan keuangan), Ali Mohammad Izadi (pertanian), Ahmad Madani (hankam), dan Asadollah Mobasheri (kehakiman). Bahkan hanya empat menteri, Yadollah Sahabi, A. Sadr H.S. Javadi, Reza Sadr, dan Mahmud Ahmadzadeh, yang berasal dari Partai Bazargan sendiri, LMI. Secara keseluruhan, dari 30 anggota Kabinet Pemerintahan Semenara (Februari-November 1979), 11 berasal dari LMI, 6 anggota NF, 4 anggota "Masyarakat Insinyur Islam", 4 dari kalangan *Mullah*, dan 5 dari kalangan Nasionalis "independent".

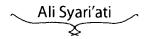
Berbeda dengan Front Nasional (NF) dan Gerakan Pembebasan Iran (LMI) yang cenderung bersikap "moderat", Front Demokrasi Nasional (JDM) justru bersikap "radikal". Hal ini antara lain terlihat dari keputusan JDM untuk memboikot referendum 1 April 1979 yang bertujuan menentukan bentuk negara, tetap sebagai monarki atau menjadi republik Islam. JDM, seperti ditulis Mohsen M. Milani, juga mempunyai program yang mirip dengan kelompok-kelompok Marxis kendati lebih menekankan pada soal-soal hak asasi manusia dan kebebasan warga negara. JDM dinyatakan sebagai organisasi terlarang pada akhir 1981, setelah mereka melancarkan demonstrasi anti-pemerintah secara besar-besaran pada 13 Agustus.

Abolhassan Bani-Sadr (presiden pertama Republik Islam Iran) barangkali menjadi satu-satunya tokoh nasionalis yang tidak berafiliasi pada organisasi maupun partai politik mana pun. Ia memang bersimpati pada Front Nasional, Gerakan Pembebasan Iran, dan menjalin hubungan yang erat dengan tokoh-tokoh kedua organisasi tersebut, tetapi ia lebih memilih jalan sebagai seorang "*single fighter*". Sekalipun demikian, bukan berarti Bani-Sadr tidak mempunyai pengikut. Pada pemilu 1980, para pendukung Bani-Sadr berhasil meraih 33 dari 216 kursi di majles.

Sementara itu, di dalam kelompok kiri (Marxis) sekurang-kurangnya ada tiga organisasi yang cukup dikenal, yaitu *Hezb-e-Tudeh* (Partai Massa); *Sazeman-e Mojahedin-e Khalq-e Iran* (Mojahedin Khalq/MKO); dan *Sazeman-e Cherkiha-ye Fedayen-e Khalq-e Iran* (Organisasi Gerilya Pejuang Rakyat Iran atau *Fedayen Khalq*).

Partai Tudeh yang secara tradisional berorientasi ke (bekas) Uni Soviet didirikan pada 1941. Delapan tahun kemudian, ia dinyatakan sebagai partai terlarang dan para pemimpinnya melarikan diri ke luar negeri, terutama ke Jerman (Timur). Setelah kemenangan Revolusi 1979, mereka kembali ke Iran dan partai ini dilegalisir oleh pemerintah Ayatullah Khomeini. Namun, sikap konservatif yang dianut para pemimpinnya menyebabkan sejumlah anggota Partai Tudeh memisahkan diri dan membentuk kelompok-kelompok baru, kendati tetap menganut ideologi Marxisme.

Pada Maret 1981, Komite Sentral Partai Tudeh secara resmi menyatakan dukungan penuh terhadap pemerintahan kaum *Mullah* dan menghentikan dukungannya pada gerakan-gerakan separatis. Akan tetapi, dua tahun kemudian (4 Mei 1983), partai ini kembali dinyatakan sebagai partai terlarang di Iran. Sejumlah pemimpinnya, termasuk Dr. Nureddin Kianouri (Sekjen) ditahan. Mereka didakwa telah melakukan kegiatan mata-mata bagi (bekas) Uni Soviet.

Organisasi yang sealiran dengan Partai Tudeh adalah *Fedayen Khalq*. Organisasi yang berdiri pada 1971 ini menganut paham Marxisme dan Ateisme. Berbeda dengan Partai Tudeh, *Fedayen Khalq* lebih menampilkan diri sebagai sebuah kelompok gerilya (yang tercermin dari nama lengkapnya). Setelah kemenangan Revolusi 1979, *Fedayen Khalq* menggabungkan diri dengan Partai Tudeh dalam mendukung pemerintahan kaum

Mullah. Namun, hal ini justru menimbulkan perpecahan di tubuh *Fedayen.* Sekelompok anggota *Fedayen* yang tidak setuju dengan sikap pemimpinnya, kemudian membentuk Organisasi Perjuangan bagi Kemerdekaan Kelas Buruh (*Saieman-e-Peykar dar Rahe-Azadieh Tabaqe-Kargar*).

Organisasi kiri ketiga, *Mujahidin Khalq* (MKO). Jika Partai Tudeh dan *Fedayen Khalq* menganut paham Marxisme "murni", maka MKO mengklaim sebagai penganut paham "Marxisme-Islam". Organisasi yang didirikan pada 1965—oleh tiga orang Mosadeqis yang juga para insinyur jebolan Universitas Teheran, yaitu Mohammad Hanifnezhad, Said Mohsen, dan Ali-Asghar Badizadegan—ini mengaku mempunyai 100.000 anggota. Sebagaimana *Fedayen Khalq,* MKO lebih berbentuk sebagai kelompok gerilya.

Ketiga organisasi kiri tersebut tidak mendapatkan satu kursi pun dalam pemilu anggota Majelis 1980. Bahkan, tidak seorang pun dari ketiga organisasi itu yang terwakili dalam Kabinet Bazargan. Partai Tudeh dan MKO gagal meraih kursi dalam pemilu 1980, sedangkan *Fedayen Khalq* memboikot pemilu tersebut. Setelah "pembersihan" yang dilancarkan pemerintah Teheran pada 1981—1983, ketiganya—bersama organisasi-organisasi kecil lainnya yang sealiran—dinyatakan sebagai organisasi terlarang.

Dari sejumlah organisasi nasionalis maupun kiri tersebut, hanya MKO yang secara terang-terangan menganggap Ali Syari'ati sebagai "Bapak Spiritual" mereka. Kendati kelahiran MKO tidak secara langsung dipengaruhi Syari'ati, tetapi keduanya mempunyai banyak persamaan.

Syari'ati dan MKO memiliki persamaan dalam hal:

1. Memandang Islam Syi'ah sebagai gerakan radikal yang menentang feodalisme, kapitalisme, dan bentuk-bentuk

stratifikasi sosial lainnya.

2. Sangat banyak menggunakan jargon-jargon Marxisme, kendati pada saat yang sama menolak label Marxisme dan determinisme ekonomi.
3. Baik Syari'ati maupun MKO tidak hanya populis, tetapi juga sosial revolusioner.
4. Mendapatkan inspirasi spiritualnya dari Islam dan memandang Syi'ah sebagai suatu ekspresi otentik dari budaya rakyat Iran.
5. Menggunakan istilah dan teks Islam yang tradisional, tetapi memberikan makna baru secara radikal.
6. Bersikap sangat anti-rohaniwan (*anticlerical*), memandang kaum Intelektual sebagai eksponen Islam yang sesungguhnya, menyerukan bagi suatu reformasi dan kebangkitan kaum Muslim, serta mengembangkan suatu garis argumen bahwa semua kaum Muslim mempunyai hak untuk menafsirkan ajaran agamanya, yang dengan sendirinya menghapuskan otoritas khusus kaum Ulama; bahwa Islam kaum *Mujahid* lebih baik daripada Islam kaum *Mujtahid* dan bahwa "metode dialektik" menjadi kunci untuk memahami kitab suci, yang dengan sendirinya menempatkan sosiologi dan ekonomi-politik lebih penting daripada teologi tradisional.

Sebagai konsekuensinya, baik Syari'ati maupun MKO dituduh oleh kaum Rohaniawan tradisional sebagai kaum "Munafik dan Marxis dengan baju Islam". Oleh sebab itu, Syari'ati dan MKO menghadapi kesulitan besar—jika bukan sama sekali mustahil—untuk menjalankan suatu revolusi dengan bendera agama, tetapi ingin mengenyampingkan kepemimpinan kaum Ulama.

Kendati banyak persamaan ideologis antara Syari'ati dan MKO, tetapi organisasi yang memiliki kaitan langsung dengan Syari'ati tampaknya justru NF (Front Nasional) dan LMI

(Gerakan Pembebasan Iran), di samping Konfederasi Mahasiswa Iran (ISC). Sewaktu menempuh studi di Perancis (1959—1965), Syari'ati menjalin kerja sama dengan NF, LMI, maupun ISC. NF yang saat itu menjadi organisasi bawah tanah karena secara resmi keberadaannya dilarang oleh Rezim Syah Iran, terpaksa melakukan aktivitasnya di pengasingan. Pada masa itu, Syari'ati giat membantu dua penerbitan berkala yang anti-rezim: *Iran-e Azad* (Iran Bebas) milik NF dan *Nameh-e Pars* (Surat Pars) milik ISC.

Sementara itu, Syari'ati juga menjalin kerja sama dengan tokoh-tokoh LMI yang berperan besar dalam revolusi, seperti Mehdi Bazargan, Sadeq Qotbzadeh, Ibrahim Yazdi, dan Ayatullah Mahmud Taleqani.[37] Bahkan, hubungan pribadi antara Syari'ati dan Bazargan disebut-sebut cukup erat. Sebelum meninggalkan negaranya untuk belajar di Perancis, misalnya, Syari'ati sempat mengunjungi Bazargan, dan konon Bazarganlah yang menyarankan agar Syari'ati mendalami bidang sosiologi. Selama di Paris, Syari'ati pun disebut-sebut sebagai salah satu pendiri LMI cabang luar negeri.[38]

Memang, muncul kesulitan untuk menempatkan Syari'ati pada posisi yang tepat dalam kaitannya dengan LMI (maupun kelompok-kelompok politik lainnya di Iran). Hal ini disebabkan oleh fakta bahwa tahun-tahun "keemasan" intelektualitas Syari'ati jatuh bersamaan dengan suatu periode, di mana tidak satu partai politik pun di Iran yang dimungkinkan untuk menjalankan fungsinya dan Syari'ati meninggal ketika situasi ini belum berubah.[39] Di samping itu, kendati secara pribadi hubungan antara Syari'ati dan Bazargan cukup baik, tetapi sulit dipungkiri adanya perbedaan di antara

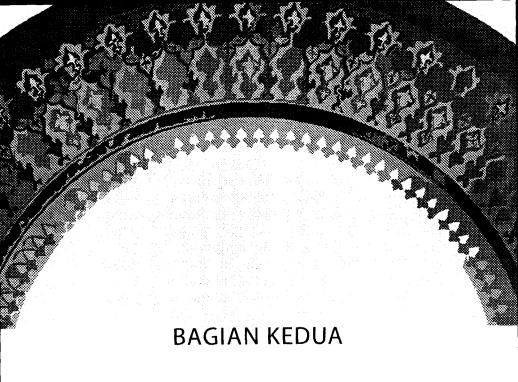
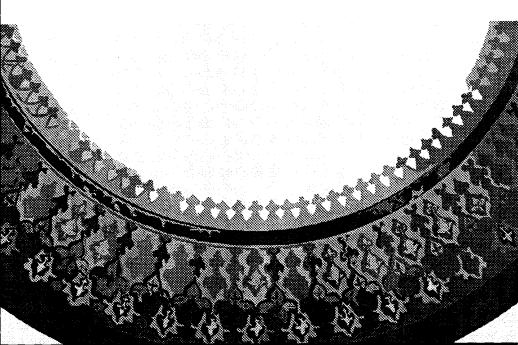
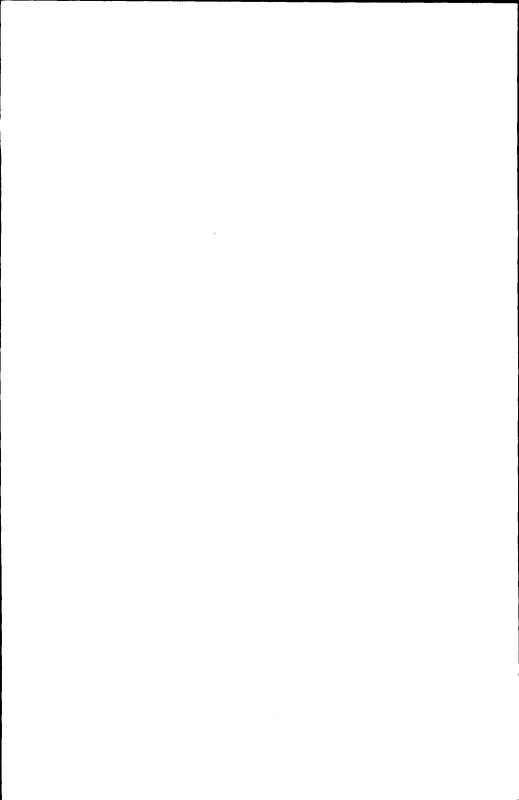
[37]H. E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran Under the Shah and Khomeini* (Ithaca: Cornel University Press, 1990), h. 3.
[38]*Ibid.*, 188—189.
[39]*Ibid.*, h. 43.

mereka. Pada 4 Desember 1977, atau sekitar enam bulan setelah meninggalnya Syari'ati, Bazargan—dan Ayatullah Muthahari—mengeluarkan suatu komunike bersama yang menegaskan ketidaksepakatan mereka terhadap beberapa gagasan Syari'ati yang dianggap tidak sepenuhnya sesuai dengan ajaran Islam.[40]

Menurut Chehabi,[41] sekalipun pengaruh besar Syari'ati—yang "mengembangkan metode dan gagasan Bazargan dalam gaya yang lebih radikal dan totaliter"—terhadap revolusi Islam sulit terbantahkan, tetapi dibanding Syari'ati, Bazargan lebih memiliki komitmen terhadap Islam. Oleh sebab itu, kendati karya-karya Syari'ati secara langsung lebih berpengaruh terhadap jalannya revolusi, tetapi dalam perkembangannya pengaruh warisan Syari'ati (dibanding ide-ide Bazargan) justru semakin menurun di Republik Islam Iran.

Dengan demikian, dalam konteks Revolusi Islam Iran, posisi pemikiran Syari'ati bisa dikatakan lebih dekat kepada MKO dibanding reformisme politiknya Bazargan dan LMI. Apalagi dengan kebanyakan kaum *Mullah* yang kini berkuasa di Iran. Oleh sebab itu, saya lebih cenderung percaya pada asumsi bahwa seandainya Syari'ati masih hidup, kemungkinan besar ia akan sulit diterima oleh pemerintah Iran sekarang. Ini, paling tidak, jika dilihat pada fakta bahwa—jangankan Syari'ati—Bazargan yang "lebih Islami" saja masih menghadapi kesulitan untuk berperan serta dalam kehidupan politik. Contoh yang paling aktual adalah tidak diizinkannya para kandidat LMI untuk ikut bertarung dalam pemilihan anggota parlemen baru-baru ini.

[40] *Ibid.*, h. 69—70.

BAGIAN KEDUA

MEMBEDAH PEMIKIRAN ALI SYARI'ATI

Ketika Wasiat dan Syura Berganti Posisi:
Beberapa Catatan untuk Ali Syari'ati

— Nadirsyah —

Sebagaimana pemikir Yunani, bagi para pemikir politik Islam, politik terkait dengan etika. Bedanya, jika pemikir Yunani membicarakan keterkaitan itu dalam wilayah filsafat moral, pemikir politik Islam mendiskusikannya dalam naungan teologi.[1] Ini indikasi bahwa bagi Islam persoalan politik tidak terpisah dengan persoalan agama.[2]

Sejarah politik Islam sarat dengan tarik-menarik antara persoalan politik murni dengan keyakinan teologi. Beberapa aliran teologi besar diduga kuat lahir dari persoalan politik dan pergantian pemimpin politik biasanya diwarnai isu aliran teologi. Inilah yang kemudian melahirkan "teo-politik".[3] Persoalan tidak berhenti di situ. Persoalan berikutnya dan ini sangat elementer, adalah apakah Islam sesungguhnya mengenal sistem politik?[4]

[1] Ann K.S. Lambton, *State and Goverment in Medieval Islam, an Introduction to The Study of Islamic Political Theory: The Jurist* (Oxford: Oxford University Press, 1991), h. xiv.

[2] Lihat Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam: Telaah atas Fiqh Siyasy Sunni," dalam Budhy Munawar-Rachman (editor), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), h. 588. Bandingkan dengan Ahmad Syalabi, [1], *Al-Hukumah wa Ad-Daulah Fi Al-Islam* (Mesir: An-Nahdhah Al-Misriyah, 1958), h. 8—9.

[3] Istilah "teo-politik" digunakan untuk menjelaskan kecenderungan sebagian pihak yang mencari justifikasi politik dengan menjadikan teologi sebagai basis, atau sebaliknya, memilih aliran teologi atas dasar kepentingan politik. Perlu ditambahkan bahwa istilah ini tidak mesti bermakna peyoratif, karena ada kalanya keyakinan teologi melahirkan perilaku politik yang bukan saja diwarnai konsep teologi, tetapi juga mencerminkan etika *qurani*. Misalnya, sikap politik Umar bin Abdul Aziz ketika tidak mengikuti *mainstream* politik yang berkembang saat itu.

[4] Penjelasan lebih lanjut, lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah*

Jawaban terhadap pertanyaan ini akan memicu sejumlah persoalan baru. Semua persoalan itu kalau dipadatkan dan ditarik intinya, maka akan tampak bahwa semua kembali kepada pertanyaan besar: apakah Rasul—sebagai pemimpin politik—telah menunjuk penggantinya atau tidak?

Jika menengok ke belakang, pada masa antara wafatnya Rasul dan menjelang terpilihnya Abu Bakar sebagai khalifah, tepatnya kalau perhatian dipusatkan kepada sebuah "balairung" Saqifah Bani Sa'idah, akan tampak sebuah kenyataan sejarah yang mungkin tanpa pernah disadari sepenuhnya oleh mereka yang hadir di Saqifah berakibat panjang dan masih (sangat) terasa dalam kehidupan keberagamaan. Sejarah Saqifah adalah bagian penting dari sejarah politik Islam.[5]

Pada konteks inilah bisa dijelaskan antusiasme beberapa pakar untuk menulis dan mendiskusikan akar politik Islam itu, yakni Peristiwa Saqifah, atau tepatnya proses suksesi sepeninggal Nabi. Ali Syari'ati termasuk di antara pakar yang mengetahui arti sebuah sejarah.[6] Lewat karyanya *Al-Ummah wa Al-Imamah*,[7] Syari'ati membaca ulang proses peralihan kepemimpinan dari Nabi Muhammad Saw. ke Abu Bakar. Syari'ati mencoba menembus

dan Pemikiran (Jakarta: UI Press, 1990). Bandingkan dengan Nazih N. Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London: Routledge, 1991), h. 1—10.

[5] Begitu pentingnya peristiwa itu, sehingga Jalaluddin Rakhmat setuju digunakannya istilah skisma (istilah yang sesungguhnya khas kristiani) untuk menunjuk pada pertentangan besar dua kubu dalam proses kepemimpinan setelah wafatnya Nabi. Lihat Jalaluddin Rakhmat, [1], "Skisma dalam Islam: Sebuah Telaah Ulang," dalam Budhy Munawar-Rachman (editor), *op.cit.*, h. 692—694.

Dalam tulisannya yang lain, Jalal beranggapan bahwa Peristiwa Saqifah adalah *fitnah al-kubra* pertama dalam Islam. Lihat Jalaluddin Rakhmat, [2], "Ukhuwah Islamiah Perspektif Alquran dan Sejarah," dalam Haidar Bagir (editor), *Satu Islam Sebuah Dilema* (Bandung: Mizan, 1986), h. 83.

[6] Di dalam salah satu artikelnya, "Why Read Islamic History?" [telah diterjemahkan dan dikumpulkan dalam *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi* (Bandung: Mizan, 1992), h. 34—42] Syari'ati mengulas pentingnya membaca dan mempelajari sejarah Islam guna memahami hal-hal kekinian.

[7] Buku ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Afif Muhammad dengan judul *Ummah dan Imamah: Suatu Tinjauan Sosiologis* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989).

batas-batas aliran politik dan pemikiran—yang penuh dengan dalil teologi dan justifikasi syariah—serta menukik ke dalam semangat *tasamuh* (toleransi) yang luar biasa, tanpa musti menodai keyakinannya. Ia tidak terjebak pada klaim yang dilancarkan kaum Sunni dan Syi'ah dalam masalah yang sangat sensitif ini.

Hasil bacaan ulang Syari'ati terhadap Peristiwa Saqifah amatlah menarik. Hal ini karena pisau sosiologis yang dikedepankannya membuat ia berbeda dengan pakar lain yang "terpaku" pada *nash-nash* dan doktrin mapan lainnya. Urgensi melihat bacaan ulang Syari'ati terletak pada usahanya untuk menurunkan "derajat" pembahasan dari sesuatu yang bersifat transenden—dan karenanya menimbulkan efek yang masih dirasakan sampai kini—kepada kajian yang bersifat profan dan realis.

Tulisan ini ingin menengok ke belakang, ke masa silam, dan mengurai pokok-pokok pikiran Syari'ati tentang *imamah*, yang berujung pada hasil bacaan ulang Syari'ati terhadap Peristiwa *Saqifah*. Selanjutnya akan dikemukakan analisis kritis berupa pengujian sosio-historis terhadap argumen Syari'ati dan pada bagian akhir lewat Fiqih Siyasah,[8] penulis mencoba membaca ulang peristiwa *Saqifah*

[8] *Fiqih Siyasah* dan *Siyasah Syar'iyah* (dengan huruf "s" besar) mengandung makna yang sama. *Siyasah Syar'iyah* bagi para *fuqaha* adalah:

> Wewenang *waliy al-amri* dalam mengerjakan sesuatu atas dasar maslahat yang tidak bertentangan dengan dasar-dasar agama meskipun tidak terdapat dalil khusus." Lihat Abdul Wahab Khalaf, *As-Siyasah Asy-Syar'iyah* (Cairo: Salafiyah, 1350 H), h. 3. Sebagian ulama mendefinisikannya dengan:

> Ilmu yang di dalamnya dibahas mengenai pengaturan urusan Daulah Islamiah berupa undang-undang dan sistem yang sesuai dengan dasar-dasar Islam meskipun dalam mengaturnya tidak terdapat dalil khusus, (*ibid.*, h. 4). *Siyasah Syar'iyah* ("s" besar) terbagi dua: *siyasah syar'iyah* ("s" kecil) dan *siyasah wad'iyah*. Abdurrahman Taj membedakan keduanya. *Siyasah syar'iyah* adalah segala hukum, peraturan, atau perundang-undangan untuk mengatur persoalan umat *yang bersumber atau bertumpu pada dasar-dasar agama Islam* guna melindungi maslahat dan menghindari madharat; sedangkan *siyasah wad'iyah* adalah segala peraturan yang dibuat oleh manusia untuk mengatur persoalan umat dan bersumber dari atau bertumpu pada *'urf* (adat kebiasaan), pengalaman, pandangan para pakar, dan sebagainya, tanpa ada pertalian dengan wahyu atau sumber hukum Islam. Lihat Abdurrahman Taj, *As-Siyasah Asy-Syar'iyah wa Al-Fiqh Al-Islami* (Mesir: Dar At-Ta'rif, 1953), h. 10—11. Cetak miring dari penulis.

tersebut.

Proses Terpilihnya Abu Bakar

Nabi Muhammad adalah pemimpin agama dan politik sekaligus. Ia adalah Nabi yang terakhir. Tidak mungkin ada Nabi lagi sepeninggal-nya.[9] Artinya, posisi sebagai pemimpin agama (setingkat Nabi) tidak mungkin ada yang meneruskan, tetapi sebagai pemimpin politik (setingkat kepala negara) dapat saja digantikan dan diteruskan oleh sahabatnya. Pertanyaannya: siapa yang menggantikan beliau sebagai pemimpin politik, apa syaratnya, dan bagaimana caranya?

Pertanyaan yang seringkali dibahas dalam *Fiqih Siyasah:* apakah suatu keputusan atau peraturan dipandang Islami meski tidak berkenaan dengan masalah agama, bahkan walaupun keputusan atau peraturan itu secara lahiriah bertentangan dengan ajaran agama? Umumnya dalam *Fiqih Siyasah,* suatu keputusan atau peraturan dipandang Islami jika memenuhi beberapa syarat. Misalnya, keputusan atau peraturan itu diambil melalui jalan musyawarah dan bertujuan untuk memenuhi kemaslahatan semua golongan (*maslahat al-'ammah*). Pada titik ini, *Fiqih Siyasah* dipandang absah dipakai sebagai suatu pendekatan untuk menilai keputusan atau peraturan yang dibuat oleh eksekutif dan atau legislatif: apakah Islami atau tidak?

[9] Di dalam konteks Islam, pemisahan atau tepatnya pembedaan posisi pemimpin agama dengan pemimpin politik tidak berarti bahwa pemimpin politik tidak *concern* dengan persoalan agama; atau tidak berarti bahwa pemimpin agama tidak peduli dengan masalah politik. Sebaliknya, bahkan mereka harus menjiwai dan menjalankan ajaran agama. Pembedaan ini hanya untuk menunjukkan lapangan kerja yang berbeda. Hal ini tentu berbeda dengan kalangan Nasrani: "berikan kaisar haknya, dan berikan hak Tuhan pada-Nya". Maka, alinea di atas harus dipahami bahwa Muhammad adalah Nabi dan kepala negara sekaligus. Suksesi sepeninggalnya hanya pada lapangan kepala negara, tetapi tidak berarti pemimpin setelahnya sama sekali tidak memiliki otoritas keagamaan, meski tidak sebesar otoritas yang dimiliki Nabi.

Meski demikian, ada pula ulama yang berpendapat bahwa tidak ada keharusan mempunyai khalifah, dan Nabi semata-mata seorang Rasul yang tidak memiliki kekuasaan duniawi, negara, atau pemerintahan. Yang berpendapat semacam itu adalah Ali Abdur Raziq dari Mesir. Untuk mengetahui lebih jauh pemikirannya, lihat, antara lain, Ali Abdur Razik, *Al-Islam wa Ushul Al-Hukm,* Kairo, 1925. Bantahan terhadap pendapat terakhir ini cukup banyak, salah satunya Dhiya' Ad-Din Ar-Rais, *Al-Islam wa Al-Khalifahhfi Al-'Ashr Al-Hadis, (Naqd Kitab Al-Islam wa Ushul Al-Huhn)* (Kairo: Dar at-Turas, 1972). Bandingkan dengan Ahmad Syalabi, [2] *As-Siyasah Fi Al-Fikr Al-Islami* (Al-Qahirah: Nahdhah Al-Misriyah, 1983), h. 35—38.

Wafatnya Rasul membuat Madinah bising oleh tangisan. Umat pun bertanya-tanya siapa yang akan memimpin mereka. Sebagian sahabat terkemuka rupanya telah memikirkan hal itu dan berkumpul di "balairung" Saqifah di perkampungan Bani Sa'idah.[10] Yang mula-mula berkumpul di sana adalah golongan Anshar: Khazraj dan 'Aus.[11] Umar rupanya mendengar pertemuan tersebut. Ia mencari Abu Bakar dan menerangkan gawatnya persoalan. Umar berkata, "Saya telah mengetahui kaum Anshar sedang berkumpul di Saqifah, mereka merencanakan untuk mengangkat Sa'ad bin Ubaidah (dari suku Khazraj) untuk menjadi pemimpin. Bahkan, di antara mereka ada yang mengatakan dari kita seorang pemimpin dan dari Quraish seorang pemimpin (*minna amir wa minkum amir*)." Ini dapat membawa pada dualisme kepemimpinan yang tak pelak akan menggoyang "bayi" umat Islam.

Setelah mengerti betapa gawatnya persoalan, Abu Bakar mengikuti Umar ke Saqifah. Di tengah perjalanan keduanya bertemu Abu Ubaidah bin Al-Jarrah dan ia diajak ikut serta. Ketika mereka tiba telah hadir terlebih dahulu, beberapa kaum Muhajirin tengah terlibat perdebatan sengit dengan kaum Anshar. Umar, yang menyaksikan di depan matanya bahwa Muhajirin dan Anshar akan mencabik-cabik ukhuwah Isilamiah, hampir-hampir tidak kuasa menahan amarahnya. Saat ia hendak bicara, Abu Bakar menahannya. Setelah mendengar perdebatan yang terjadi, Abu Bakar mulai berbicara dengan tenang dan ia mengingatkan

---

[10]Peristiwa Saqifah yang diceritakan ini didasarkan kepada Ath-Thabari, *Tarikh Al-Umam wa Al-Mulk*, jilid IV, h. 38—41; Munawir Sjadzali, *op.cit.*, h. 21—23; Jalaluddin Rakhmat, [2], *op.cit.*, h. 84—89.

[11]Aus dan Khazraz adalah dua suku di Madinah yang selalu bermusuhan sebelum kedatangan Nabi Muhammad. Akar permusuhan yang telah "mendarah daging" itu seringkali menimbulkan letupan kecil pada masa Nabi, sungguhpun demikian figur Nabi Muhammad berhasil meredam. Hanya saja, siapa yang dapat menjamin mereka tidak akan membuka luka lama sepeninggal Nabi.

bahwa bukankah Nabi pernah bersabda, "*Al-Aimmah min Quraish* (kepemimpinan itu berada di tangan suku Quraish)."[12] "Kami pemimpin (*umara'*) dan kalian "menteri"/pembantu (*wizara*). Rasul telah bersabda bahwa dahulukan Quraish dan jangan kalian mendahuluinya.

Abu Bakar tidak lupa mengingatkan kepada kaum Anshar tentang sejarah pertentangan Khazraj dan Aus yang kalau meletup kembali (dengan masing-masing mengangkat pemimpin) akan membawa mereka semua ke alam jahiliah lagi. Kemudian, Abu Bakar menawarkan dua tokoh Quraish, Umar dan Abu Ubaidah. Kearifan Abu Bakar dalam berbicara—di tengah suasana penuh emosional—rupanya mengesankan mereka yang hadir. Umar menyadari hal ini dan ia mengatakan kepada mereka yang hadir bahwa bukankah Abu Bakar yang diminta oleh Nabi untuk menggantikan beliau sebagai imam salat kalau Nabi sakit. Umar dan Abu Ubaidah segera akan membaiat Abu Bakar, tetapi mereka didahului oleh Basyir bin Sa'ad, seorang tokoh Khazraj. Kemudian yang hadir di Saqifah semuanya membaiat Abu Bakar.[13]

---

[12]Lihat Al-Mawardi, *Al-Ahkam As-Sulthaniyah* (Mesir: Musthafa Babi Al-Halabi wa Auladuh, 1996), h. 6; Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), h. 94. Berbeda dengan Al-Mawardi dan pemikir Muslim klasik dan pertengahan, Ibn Khaldun tidak memahami teks *Al-Aimniah Min Quraish* secara harfiah. Sesuai teori Ashabiahnya, ia memahami bahwa yang ditekankan adalah sifat dan kemampuan suku Quraish yang saat itu di atas suku lain. Quraish merupakan suku Arab paling terkemuka dengan solidaritas kuat, dominan, dan berwibawa. Jadi, teks itu harus dibaca: kepemimpinan itu harus berada pada mereka yang memiliki ciri-ciri suku Quraish dan tidak harus selalu orang Quraish. Persoalannya, apakah penjelasan Ibn Khaldun itu sama dengan yang dipikirkan mereka yang hadir di Saqifah, lebih khusus lagi dengan Abu Bakar yang menyetir teks itu?

[13]*Bai'at* sesungguhnya telah dipergunakan sejak masa Nabi. Nabi sendiri sering melakukannya, misalnya, *bai'at ar-ridwan* dan *bai'at al-aqabah*. Imam An-Nassa'i mengelompokkan *bai'at* ke dalam sepuluh macam. Lihat An-Nasa'i, *Sunan An-Nasa'i bi Syarhias-Suyuthi* (Beirut: Dar al-jil, 1989), juz VI, h. 683—684). Inti *bai'at* adalah janji untuk setia dan patuh kepada Nabi serta akan mengamalkan dan membela ajaran Islam. Istilah *bai'at* ini rupanya diteruskan sepeninggal Nabi, tetapi mengalami pergeseran makna. Pada masa khalifah, *bai'at* menjadi ikrar politik, yang tanpanya seorang khalifah tidak akan diakui. Lebih lanjut,

Keesokan harinya, Abu Bakar naik mimbar dan semua penduduk Madinah mem-*bai'at*-nya. Abu Bakar resmi menjadi *Khalifah Ar-Rasul*.[14] Kemudian ia pun berpidato, sebuah pidato yang menurut ahli sejarah dianggap sebagai suatu *statemen* politik yang amat maju, dan yang pertama sejenisnya dengan semangat "modern" (partisipatif-egaliter). [15]

Benarkah semua sahabat membaiat Abu Bakar? Ternyata tidak.[16] Dari yang hadir di Saqifah, Sa'ad bin Ubaidah tidak membaiat Abu Bakar dan tidak pula ikut salat jemaah bersamanya. Di antara penduduk Madinah yang tidak hadir di Saqifah dan tidak membaiat Abu Bakar adalah Fatimah Az-Zahra. Ali bin Abi Thalib dan Bani Hasyim serta pengikutnya tidak berbaiat sampai enam bulan kemudian, setelah wafatnya Fatimah Az-Zahra.

Ketika diberitahukan kepada Imam Ali r.a. tentang peristiwa yang telah terjadi di Saqifah Bani Sa'idah setelah Rasulullah wafat, ia bertanya:

> "Apa yang dikatakan kaum Anshar?Kami angkat seorang dari kami sebagai pemimpin, dan kalian (kaum Muhajirin) mengangkat seorang dari kalian sebagai pemimpin! Mengapa kamu tidak ber-*hujjah* atas mereka bahwa Rasulullah Saw. telah berpesan agar berbuat baik kepada orang-orang

---

lihat Al-Mahami Ahmad Husein Ya'qub, *An-Nizam As-Siyasi Fi Al-Islam* (Qoum: Anshariyan, 1312 H), h. 69—75; Fathi Osman, "Bay'ah Al-Imam: Kesepakatan Pengangkatan Kepala Negara Islam," dalam Mumtaz Ahmad (ed.), *Masalah-Masalah Teori Politik Islam* (Bandung: Mizan, 1993), h. 75—116.

[14]Analisis terhadap istilah khalifah berikut pergeseran maknanya secara menarik diberikan oleh W. Montgomeri Watt, [1] *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: P3M, 1988), h. 50—54. Bandingkan dengan Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam* (Jakarta: Gramedia, 1994), h. 61—71.

[15]Lihat Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam: Telaah atas Fiqh Siyasy Sunni," dalam Budhy Munawar Rachman, *op.cit.*, h. 592.

[16]Umar berpidato,"... berdirilah kalian dan ber-*bai'at*-lah kalian (kepada Abu Bakar). Sungguh saya telah berbaiat kepadanya dan Anshar pun demikian." Kemudian Usman berdiri, diikuti Bani Umayyah, lalu semua berbaiat. Sa'ad bin Abi Waqash dan Abdur Rahman bin Auf beserta sukunya berdiri dan berbaiat pula; sedangkan Bani Hasyim berbaiat dengan tekanan (paksaan). Demikian diceritakan Al-Mahamy Ahmad husin Ya'qub, *op.cit.*, h. 155—156.

Anshar yang berbuat baik dan memaafkan siapa di antara mereka yang berbuat salah,' tanya Imam Ali lagi.

'*Hujjah* apa yang terkandung dalam ucapan seperti itu? Sekiranya mereka berhak atas kepemimpinan umat ini, niscaya Rasulullah Saw. tidak perlu berpesan seperti itu tentang mereka."

Kemudian, Imam Ali bertanya:

"Lalu apa yang dikatakan orang Quraish? Mereka ber-*hujjah* bahwa Quraish adalah 'pohon' Rasulullah Saw.. Kalau begitu, mereka telah ber-*hujjah* dengan 'pohonnya' dan menelantarkan 'buahnya'."[17]

Imamah dalam Pandangan Ali Syari'ati

Syari'ati memulai konsep imamah dengan terlebih dahulu menerangkan makna *ummah*. Ia membandingkan istilah *nation, qawn, qabilan,* dan *sya'b,* dengan *ummah*. Baginya, keempat istilah itu—dengan pengecualian pada istilah *qabilah*—sama sekali tidak mengandung arti kemanusiaan yang dinamis. Hanya saja, kelebihan istilah *qabilah* ditemukan pula pada istilah *ummah*.

[17]Seperti diriwayatkan dalam *Nahj Al-Balaghah Syarh Muhammad Abduh* (Bandung: Mizan, 1990), terj. Muhammad Al-Baqir, h. 63—64. Maksud Imam Ali, bila Quraish pohon Rasul, maka Ali adalah buahnya. Ini bisa dimengerti mengingat dalam suku Quraish, Bani Hasyim dan Bani Umayyah adalah dua klan terhormat. Kemudian, Ali jelas merupakan pemuda Bani Hasyim yang terhormat, mengingat Hamzah telah wafat, dan Abbas baru masuk Islam, selain itu Abu Sufyan dari Bani Umayyah baru masuk Islam pula. Jadi dari silsilah itu, seharusnya, jika *Al-Aimmah min Quraish* dipahami secara lahiriah, maka hanya Imam Ali yang berhak menduduki jabatan khalifah. Namun, ada juga yang menolak argumen ini. M.A. Shabhan melihat Ali yang masih sekitar tiga puluh tahun tidak mungkin diterima umat. Maka, jika logika di atas diteruskan sebenarnya Abu Sufyan yang harus menjadi khalifah. Untuk menghindari ini, maka diambillah Abu Bakar sebagai jalan tengah, orang Quraish, tetapi bukan Bani Hasyim dan Bani Umayyah. Lihat M.A. Shabhan, *Sejarah Islam Penafsiran Baru* (Jakarta: Rajawali Press, 1993), h. 24—25.

Persoalannya, apakah "rasionalisasi" yang dikemukakan Shabhan memang hinggap di kepala mereka yang hadir di Saqifah? Penulis cenderung meragukannya, karena dalam situasi mendadak, emosional, dan genting sukar sekali membayangkan peserta Saqifah berfikir seperti Shabhan.

Istilah yang terakhir ini masih memiliki kelebihan lain dibandingkan istilah *qabilah*, yakni ia mempunyai gerakan yang mengarah pada tujuan yang sama. Dalam istilah *ummah*, gerak yang mengarah ke tujuan bersama itu justru merupakan landasan ideologis.

Istilah *ummah* secara teperinci mengandung tiga konsep: kebersamaan dalam arah dan tujuan; gerakan menuju arah dan tujuan tersebut; dan keharusan adanya pimpinan dan petunjuk kolektif. Dari kajian filologi ini, Syari'ati memandang bahwa sesungguhnya tidak mungkin ada *ummah* tanpa imamah.[18] Apa karakteristik imamah itu? Sebagaimana istilah *ummah*, istilah imamah menampakkan diri dalam bentuk sikap sempurna, di mana seseorang dipilih sebagai kekuatan penyetabilan dan pendinamisan massa. Yang pertama, berarti menguasai massa sehingga berada dalam stabilitas dan ketenangan, kemudian melindungi mereka dari ancaman, penyakit, dan bahaya. Yang terakhir berkenaan dengan asas kemajuan dan perubahan ideologis, sosial, keyakinan, serta menggiring massa dan pemikiran mereka menuju bentuk ideal.[19]

Syari'ati memandang umat dan imam dalam kondisi yang dinamis, yang selalu bergerak ke arah perubahan demi tujuan bersama. Ia memandang bahwa tanggung jawab paling utama dan penting dari imamah adalah perwujudan dari penegakan asas pemerintahan pada kaidah kemajuan, perubahan, dan transformasi dalam bentuknya yang paling cepat, lalu melakukan akselerasi dan menggiring umat menuju kesempurnaan sampai pada lenyapnya ambisi sebagian individu terhadap ketenangan dan kenyamanan.[20] Dalam kalimat lain, tetapi senada ia menulis, "Imamah dalam mazhab pemikiran Syi'ah adalah kepemimpinan

[18] Ali Syari'ati [1], *Ummah dan Imamah: Suatu Tinjauan Sosiologis* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989), terj. Afif Muhammad, h. 53.

[19] *Ibid.*, h. 63.

[20] *Ibid.*, h. 64.

progresif dan revolusioner yang bertentangan dengan rezim-rezim politik lainnya guna membimbing manusia serta membangun masyarakat di atas fondasi yang benar dan kuat, yang bakal mengarahkan menuju kesadaran, pertumbuhan, dan kemandirian dalam mengambil keputusan."[21]

Tugas imam di mata Syari'ati, tidak hanya terbatas memimpin manusia dalam salah satu aspek politik, kemasyarakatan, dan perekonomian, juga tidak terbatas pada masa-masa tertentu dalam kedudukannya sebagai panglima, amir, atau khalifah, tetapi tugasnya adalah menyampaikan kepada umat manusia dalam semua aspek kemanusiaan yang bermacam-macam. Seorang imam dalam arti seperti ini, tidak terbatas hanya pada masa hidupnya, tetapi selalu hadir di setiap saat dan hidup selamanya.[22] Walaupun demikian, Syari'ati mengingatkan bahwa imam bukanlah supra-manusia, tetapi manusia biasa yang memiliki banyak kelebihan di atas manusia lain atau manusia super.[23]

Jika demikian agung dan tinggi hakikat imam, kemudian bagaimana cara pemilihan imam itu? Syari'ati bertanya, "Apakah imam dipilih melalui pengangkatan atau pemilihan, ataukah berdasarkan penunjukan dari Nabi Saw. atau imam sebelumnya?" Syari'ati mengajukan sebuah jawaban, "Jawabnya—secara teoretis—adalah negatif untuk ketiga-tiganya...." Dalam alinea lain, ia menjelaskan bahwa imam adalah suatu hak yang bersifat esensial yang muncul dari diri seseorang. Sumbernya dari diri imam itu sendiri, dan bukan dari faktor eksternal, semisal pengangkatan atau pemilihan. "Dia adalah seorang imam," lanjut Syari'ati, "Tak peduli apakah ia muncul dari penjara Al-Mutawakkil maupun dari mimbar Rasul, baik didukung oleh seluruh umat, atau hanya diketahui keagungannya oleh tujuh, atau delapan

[21] Ali Syari'ati, [2] *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi* (Bandung: Mizan, 1992), h. 65.
[22] Ali Syari'ati, [1], *op.cit.*, h. 114.
[23] *Ibid.*, h. 129.

kelompok orang saja?"[24] Syari'ati menyimpulkan, "... imamah tidak diperoleh melalui pemilihan, melainkan melalui pembuktian kemampuan seseorang. Artinya, masyarakat—yang merupakan sumber kedaulatan dalam sistem demokrasi—tidak terikat dengan imam melalui ikatan pemerintahan, tetapi berdasarkan ikatan orang banyak dengan kenyataan yang ada (pada imam tadi). Mereka bukan menunjuknya sebagai imam, tetapi mengakui kelayakannya (sebagai seorang imam)."[25]

Jika logika Syari'ati di atas diteruskan, maka persoalannya apakah ada pemisahan lapangan kerja antara imam (yang diakui) dengan khalifah (yang dipilih)? Syari'ati menolak pandangan ini karena akan bermuara kepada pemisahan antara agama dari negara. Kendati demikian, Syari'ati juga tidak bermaksud mengatakan bahwa khilafah itu selalu identik dengan imamah. Baginya, imamah terbatas hanya kepada pribadi-pribadi tertentu sebagaimana halnya dengan *nubuwah*, sedangkan pemerintahan tidak terbatas pada masa, sistem, dan orang-orang tertentu. Satu-satunya garis pemisah yang ditegaskan Syari'ati adalah "pemerintahan (khilafah) itu merupakan tanggung jawab yang tidak terbatas dalam sejarah, sedangkan imamah terbatas, baik dalam masa maupun orangnya. Dengan mengabaikan perbedaan tadi, imamah dan khilafah sebenarnya merupakan tanggung jawab yang satu untuk mencapai satu tujuan dengan suatu keterbatasan, seperti telah dikemukakan di atas, di mana seorang penguasa tidak selamanya seorang imam."[26]

Dalam hubungannya dengan Peristiwa Saqifah, ada dua persoalan besar dari alur logika Syari'ati di atas. *Pertama*, bagaimana hubungan imam dengan khalifah yang ada pada masa yang sama? *Kedua*, apakah imam tersebut harus dipilih

[24] *Ibid.*, h. 141—143.
[25] *Ibid.*, h. 145.
[26] *Ibid.*, h. 156—158.

oleh Allah atau Nabi sebagai pilihan yang harus pula diterima oleh umat manusia, kemudian diangkat sebagai imam untuk memimpin mereka dalam bidang politik, ataukah ia dipilih oleh manusia sendiri melalui musyawarah dan pemilihan umum?

Dalam pandangan Syari'ati hubungan khalifah dengan imam yang ada pada satu masa merupakan bentuk hubungan seorang pemimpin spiritual, politik, dan sosial dengan penguasa, sebagaimana halnya yang ada pada hubungan antara Gandhi dengan Nehru. Bentuk seperti ini di mata Syari'ati adalah bentuk yang wajar, dan pemisahan antara kedua tugas tersebut dapat memberi jaminan bagi tetap terpeliharanya keagungan dan kehormatan imam.

Sepintas memang jawaban Syari'ati bertentangan dengan tidak setujunya ia pada pemisahan kerja khilafah dan imamah, yang menurutnya akan bermuara pada pemisahan antara politik dan agama. Dapat dijelaskan bahwa bagi Syari'ati, pemisahan antara urusan politik atau negara dan agama bukan produk Islam, tetapi produk sejarah Islam yang terpengaruh nilai-nilai Nasrani. Pada mulanya, seorang pemimpin mengurusi masalah politik dan agama sekaligus. Ia bagaikan Nabi Muhammad yang memimpin perang, tetapi juga menjadi imam salat. Sejarah Islam kemudian mencatat terjadinya pergeseran yang memisahkan antara khilafah dan imamah dalam bentuk yang aplikatif. Hal ini tidak disetujui oleh Syari'ati.[27] Ini dipersulit dengan terjadinya pemisahan keduanya dalam ruang dan waktu yang berbeda. Terjadi pula pereduksian peranan imamah dan khilafah dalam sejarah Islam, lalu masing-masing ditempatkan dalam medan yang sempit.

[27]Ada dua makna imamah: imamah dalam arti jabatan dan imamah dalam arti sifat/atribut. Pemisahan imamah dan khilafah (dalam arti jabatan) akan bermuara pada pemisahan negara dengan agama. Pemisahan khilafah dan imamah (sifat/atribut) tidak bermuara ke sana. Yang terakhir ini yang disetujui Syari'ati.

Adapun yang dimaksud Syari'ati dengan pemisahan khilafah dan imamah (atribut/sifat) di atas adalah pada tataran realitas. Ada imam yang diakui oleh sekelompok orang, lalu kelompok yang lain memilih orang lain untuk menjadi khalifah. Di sini perlu diingatkan bahwa bagi Syari'ati, imamah bukanlah jabatan, tetapi atribut (sifat). Penunjukan atas orang lain sebagai khilafah di saat adanya imam dapat disejajarkan dengan penerimaan terhadap seorang Nabi sebagai seorang Rasul—seperti yang diberlakukan pada Yesus—dan menunjuk orang lain pada jabatan pemerintahan bagi Bangsa Arab atau kaum Muslim Emperor Islam, sebagaimana halnya dengan Kaisar.[28]

Bagi Syari'ati, dalam ajaran Islam tidak dikenal pemisahan urusan negara atau politik dengan agama. Jika terjadi pada satu masa adanya imam dan adanya khalifah, maka hubungan yang terjadi adalah bagaikan hubungan Nehru dan Gandhi. Imam meski diam di rumah tidak berarti ke-imamah-annya hilang, karena imam adalah atribut (sifat); tanpa melewati pemilihan. Dengan demikian, tanggung jawab dan tugas seorang imam—meski tidak dipilih sebagai khalifah—tetaplah ada.

Berbeda dengan konsep sekular yang betul-betul menghendaki pemisahan antara negara dan agama; dalam konsep Syari'ati, kalau pun harus terjadi—adanya imam dan khalifah dalam satu masa,—maka yang ada adalah adanya pemimpin politik dan pemimpin spiritual. Apabila kemudian imam terpilih sebagai khalifah (melalui pemilihan), seperti yang terjadi pada Imam Ali dan Imam Hasan,[29] maka bukanlah hal yang tabu bersatunya pemimpin politik dan pemimpin spiritual dalam diri

[28]Ali Syari'ati, [1], *op.cit.*, h. 161.

[29]Kebanyakan orang lupa bahwa Imam Hasan pemah menjadi khalifah sepeninggal Imam Ali. Memang, penyebutan khalifah setelah Imam Ali acapkali langsung loncat pada Mu'awiyah. Lihat Abu Al-A'la Al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan* (Bandung: Mizan, 1990), h. 189; W. Montgomery Watt, [2], *Kejayaan Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), terj. Hartono Hadikusumo, h. 12

satu pemimpin. Ini yang tidak mungkin terjadi dalam konsep sekular karena pemimpin spiritual bukanlah sebuah sifat, tetapi sebuah jabatan tersendiri.

Berangkat dari tesis bahwa imam adalah sifat (atribut), ketika yang bukan imam menjadi khalifah, maka bukannya hak imam yang terampas; tetapi yang terampas adalah hak umat manusia.[30] Secrang imam tetap menjadi imam mesk pun ia tidak menjalankan kekuasaan duniawi. Yang terampas haknya (dari memperoleh manfaat atas kehadiran imam) adalah makmum. Adalah hak umat untuk mendapat bimbingan dari imam dan bila ada "rekayasa", maka yang paling merugi adalah umat; karena umatlah yang terampas haknya.

Persoalan kedua sesungguhnya bermuara pada dua prinsip: pengangkatan dari Tuhan dan *ijma'* umat Islam. Sejarah telah menjelaskan bahwa Syi'ah cenderung pada prinsip pertama dan Sunni cenderung pada prinsip kedua. Syari'ati menyerang prinsip kedua yang oleh Sunni dianggap telah menjadi unsur penting pada Peristiwa Saqifah. Syari'ati sempat "terbang" ke Konferensi Asia Afrika di Bandung, menyebut Jenderal De Gaul dari Maroko, mengutip Profesor Chandle yang mengatakan, "Musuh demokrasi dan kebebasan yang paling besar adalah demokrasi, liberalisme, dan kebebasan individual itu sendiri," menyerang dunia Barat atas kecurangan mereka dalam memperkenalkan demokrasi, menyerang Robert Kennedy, revolusi kebudayaan di Cina dan Revolusi Perancis. Syari'ati menyebut semua itu untuk

---

[30] Kesimpulan Syari'ati ini ditentang oleh banyak ulama Iran, termasuk ayahnya sendiri, Muhammad Taqi Syari'ati. Lihat Ali Syari'ati, [1], *op.cit.*, h. 165. Haidar Bagir ketika memberi pengantar pada buku tersebut menulis, "Ia (Syari'ati—*peny.*) berupaya untuk menghilangkan kesan bahwa ketiga sahabat utama Nabi itu telah 'merampas' hak Ali." Bagir juga memberi catatan bahwa pendapat ini boleh jadi merupakan perkembangan belakangan sikap Syari'ati, jika dilihat pandangannya yang cukup keras sebelumnya, mengenai masalah yang sama. *Ibid.*, h. 15—16.

menyerang demokrasi dan pemilihan pemimpin dengan suara terbanyak.[31]

Setelah "berbusa-busa" berbicara tentang banyak hal, Syari'ati mulai menyinggung Peristiwa Saqifah. Menurutnya, dengan mengabaikan polemik *nash*-wasiat, di satu sisi, dan *syuro-ba'iat,* di sisi lain, dalam Peristiwa Saqifah hanya ada lima suara: dua suara dari Kabilah Aus dan Khazraj, tiga suara dari Muhajirin, yakni Abu Bakar, Umar, dan Abu Ubaidah bin Al-Jarrah. Itu pun dengan catatan apabila pemimpin Kabilah Aus, Sa'id bin Mu'adz, sudah tidak ada lagi, maka otomatis Sa'ad bin Ubaidah, pemimpin Khazraj, menjadi pemimpin tunggal orang Madinah menghadapi kelompok Mekah—yang terakhir ini disebut Syari'ati telah memiliki kesadaran politik tinggi, sebagaimana terbukti pada akhirnya, di mana mereka (kelompok Mekah) tahu betul apa yang sedang mereka hadapi, dan bagaimana pula seharusnya bertindak.[32] Syari'ati bermaksud mengatakan bahwa aspirasi dan kebutuhan penduduk Madinah hanya ditentukan oleh lima suara, yang berarti mengabaikan ratusan suara lainnya dalam Peristiwa Saqifah.

Bagi Syari'ati, sesungguhnya prinsip *bai'at-syuro* dan *nash*-wasiat tidaklah bertentangan sama sekali dan tidak pula ada di antara keduanya yang merupakan *bid'ah* dan tidak Islami, baik baiat, musyawarah, maupun *ijma'* (demokrasi) adalah salah satu kaidah Islamiah yang diajarkan oleh Alquran. Namun, Syari'ati tidak lupa menegaskan, "... tidak ada seorang pun yang dapat mengingkari adanya wasiat Rasulullah kepada Ali.... Umat harus melaksanakan wasiat ini dan menyerahkan persoalan mereka kepada *washi* (orang yang diberi wasiat) dan kalau itu tidak mereka lakukan, mereka akan tersesat."[33]

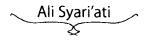
---

[31] *Ibid.*, h. 167—192.
[32] *Ibid.*, h. 193—194.
[33] *Ibid.*, h. 202—203.

Dalam pandangan Syari'ati, wasiat itu berfungsi sepanjang beberapa generasi hingga kelak tiba pada masanya masyarakat dapat berdiri sendiri di atas kaki mereka, lalu memulai—setelah berakhirnya imamah atau tahap wasiat—tahapan pembinaan revolusioner tertentu, suatu tahap *bai'at*, musyawarah, dan *ijma'* atau apa yang disebut sebagai demokrasi. Bertolak dari sini, maka para imam Syi'ah atau para washi Rasulullah berjumlah dua belas imam, tidak lebih. Sementara jumlah pemimpin masyarakat (politik) sesudah wafat Nabi hingga akhir sejarah, jumlahnya tidak terbatas.

Pada masa-masa awal, wasiat digunakan dalam proses suksesi. Selanjutnya, menurut Syari'ati, setelah tahun 250 H (tahun gaibnya Imam Kedua Belas) baru berlaku prinsip *syuro*. Kalau ini berjalan mulus, maka pada 250 H, kita telah mempunyai masyarakat yang sempurna bentuknya dan memiliki kelayakan yang membuatnya patut memilih pemimpin mereka yang paling baik melalui asas musyawarah, kemudian menduduki kursi kepemimpinan, dan menggerakkan sejarah sesuai dengan jalur yang telah digariskan oleh risalah Muhammad Saw..

Masa sepeninggal Nabi sampai 250 H adalah masa revolusi yang tidak membutuhkan demokrasi. Sayangnya, menurut Syari'ati, sesuatu yang tidak terduga telah muncul di Saqifah Bani Sa'idah dan menyeret perjalanan sejarah Islam ke arah lain. Syari'ati pun berandai-andai, kalau seandainya Peristiwa Saqifah itu terjadi pada 250 H dan tidak pada tahun 11 H, niscaya sejarah akan lain bentuknya. Sebab, meminjam istilah Chandle, demokrasi—bagi masyarakat belum maju—merupakan musuh demokrasi itu sendiri.[34]

[34] *Ibid.*, h. 204—205.

Catatan Kritis

Syari'ati memulai bahasannya dengan menjelaskan kaitan organik antara makna *ummah* dengan imamah. Pada bagian ini kajian Syari'ati lebih menitikberatkan pada pendekatan filologis, daripada sosiologis. Menurut hemat penulis, dalam menguraikan benang merah antara konsep *ummah* dengan *imamah*, sama sekali tidak berarti bahwa konsep khilafah tidak mendapat tempat dalam ummah. Hal ini perlu digarisbawahi mengingat terma imamah dianggap khas Syi'ah dan terma khilafah khas Sunni.

Hamid Enayat membedakan khilafah dan imamah sebagai kata kunci memahami paradigma politik Sunni dan Syi'ah, di samping kata kunci lain, seperti *wilayah* dan *'ishmah* (Syi'ah), *ijma'* dan *baiat* (Sunni).[35] Namun, perbedaan istilah imamah dan khilafah sesungguhnya hanya berlaku dalam makna aplikatif dan sistemik, keduanya tidak berbeda pada tataran teoretis. Bagi Ibn Khaldun, khilafah adalah tanggung jawab umum yang dikehendaki oleh peraturan *syari'at* untuk mewujudkan kemaslahatan dunia dan akhirat bagi uijiat dengan merujuk padanya. Hakikat khilafah ialah sebagai pengganti fungsi pembuat *syari'at* dalam memelihara urusan agama dan politik duniawi.[36] Ini senada dengan pendapat Al-Mawardi akan imamah, yakni "Imamah dibentuk untuk menggantikan fungsi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia."[37] Artinya, khilafah dan imamah dalam makna yang belum memperoleh sentuhan politis adalah satu makna. Ini berarti mengatakan tidak mungkin ada *ummah* tanpa imamah—seperti yang disimpulkan Syari'ati—sama maknanya dengan pernyataan: tiada *ummah* tanpa khilafah.

Sejarah membuktikan bahwa masyarakat, apa pun nama

---

[35]Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought: The Response of The Shi'i and Sunni Muslims to The Twentieth Century* (London: The Mac-millan Press, 1982), h. 6.
[36]Ibn Khaldun, *op.cit.*, h. 191.
[37]Al-Mawardi, *op.cit.*, h. 5.

komunitas itu, baik umat, *qabilahm* atau *society*, memang membutuhkan pemimpin, atau istilah yang setara dengannya seperti khalifah, imam, presiden, atau raja. Dalam masyarakat primitif sekalipun seorang pemimpin pasti lahir. Ia merupakan sesuatu yang lahir dari proses kebutuhan sosial masyarakat dalam memenuhi hajatnya, baik secara bersama-sama maupun demi kepentingan individu semata.[38] Persoalannya, adakah manusia yang sejak lahir (bahkan sejak belum lahir) telah ditakdirkan menjadi pemimpin?

Bagi Syari'ati, imam merupakan sifat atau atribut yang melekat pada diri seseorang. Seorang imam tidak perlu dipilih karena imam bukanlah sebuah jabatan. Dipilih atau tidak, ia tetap sebagai imam. Syari'ati dengan tegas ingin mengatakan bahwa ada seseorang yang ditakdirkan dan dilahirkan untuk menjadi imam, yakni melekatnya sifat atau atribut imam itu. Nabi Muhammad memberitahu umat melalui wasiatnya. Lalu, kita pun mengetahui bahwa seseorang itu memiliki sifat seorang imam.

Pandangan Syari'ati tersebut perlu segera diberikan catatan. Jika imam itu lebih merupakan sifat atau atribut daripada jabatan, mengapa imam masih membutuhkan wasiat untuk memimpin umat? Bukankah dengan atau tanpa wasiat imam tetaplah seorang imam? Persoalannya, kalau ada sekelompok masyarakat menolak seorang imam (dalam arti sifat/atribut) sebagai pemimpin (khalifah, amir, atau raja) meskipun telah ada wasiat (yang memberitahu siapa pemimpin sepeninggal Nabi), maka yang tidak diakui, sebenarnya seseorang yang memiliki sifat imam atau sekelompok orang itu tidak mengakui kebenaran adanya wasiat tentang itu. Pembedaan ini penting, karena jika dipilih alasan yang pertama, maka boleh jadi imam itu rupanya

---

[38]Tentang makna kepemimpinan dalam disiplin Sosiologi, lihat Soerjono Soekamto, *Sosiologi: Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali Pers, 1993), h. 312—324.

kurang menampakkan sifat-sifat keimamannya. Sebagai orang yang memiliki atribut atau sifat imam, ia ditolak. Ini semata-mata persoalan psiko-sosial masyarakat. Jika alasan kedua yang dipilih, maka kita berjalan menyisiri "pantai" teologi.

Tampaknya, para pakar cenderung memilih yang kedua, sehingga persoalan menjadi bersifat teologis. Bagaimana mungkin wasiat Nabi dikesampingkan, kata kelompok yang satu. Kelompok lain menjawab bahwa mereka bukan mengesampingkan wasiat Nabi, tetapi apa betul Nabi berwasiat seperti itu? Pembuktian masalah ini akan dipenuhi dalil, justifikasi Alquran, dan hadis. Ini yang telah terjadi dalam sejarah Islam. Jika ingin mengikuti alur pemikiran Syari'ati, maka sebaiknya dipilih alasan yang pertama.

Sayangnya, Syari'ati tidak konsisten dengan alur logikanya. Makna imam yang ia ketengahkan tetap bergantung pada wasiat. Imam memiliki kekuasaan atas dasar wewenang[39] yang diperoleh dari wasiat. Padahal, dari awal Syari'ati telah menegaskan, "Salah satu ciri penting yang ingin saya tegaskan dalam kajian saya ini adalah pendekatan sosiologis terhadap masalah *ummah* dan imamah."[40] Mengaitkan imam dengan wasiat, hemat penulis, telah meruntuhkan bangunan logikanya yang dibangun dengan pendekatan sosiologis. Namun, itu tidak berarti seluruh argumen Syari'ati inkonsisten. Syari'ati cukup konsisten dengan alur logikanya ketika ia berpendapat jika imam tidak dipilih untuk memimpin umat, maka yang terampas adalah hak umat (dari memperoleh manfaat atas kehadiran imam) bukan hak imam. Ia meletakkan imam secara sistemik dengan masyarakat dan dalam hubungan sosial yang demikian erat. Sebabnya, alur logika Syari'ati bisa diteruskan dengan perumpamaan: jika umat tidak

---

[39]Masalah kekuasaan dan wewenang dalam Islam, lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), h. 209—238.

[40]Ali Syari'ati, [1], *op.cit.*, h. 19.

memperoleh pelayanan yang maksimal dari aparatur negara, maka sesungguhnya yang terampas adalah hak imam (untuk melayani umatnya).

Syari'ati memandang bahwa sesungguhnya wasiat dan musyawarah sama-sama memperoleh justifikasi Islami. Yang membedakan keduanya adalah waktu dan kondisi umat. Sepeninggal Nabi, "bayi" umat belumlah kokoh dan kuat hingga tidak mungkin dapat menentukan nasibnya sendiri. Umat membutuhkan wasiat untuk menentukan siapa pemimpin mereka. Kelak, saat kondisi umat telah matang, wasiat tidak dibutuhkan lagi dan musyawarahlah jalan yang tepat. Dalam rentang waktu 11 H sampai dengan 250 H yang dibutuhkan adalah mekanisme wasiat; pertama dari Nabi, kemudian dari imam yang terdahulu. Angka 250 H dipilih Syari'ati karena pada tahun itulah Imam Mahdi (imam kedua belas dalam kepercayaan Syi'ah *Imamiah Itsna Asy'ariyah*) gaib dan akan kembali nanti di akhir zaman.[41] Setelah 250 H mekanisme yang digunakan adalah musyawarah.

Benarkah umat pada masa awal itu belum matang? Robert N. Bellah, sebagaimana sering dikutip Nurcholish Madjid,[42] menganggap masyarakat pada masa itu telah menghasilkan sesuatu yang untuk masa dan tempatnya luar biasa modern. Namun, karena prasarana sosialnya pada Bangsa Arab dan dunia saat itu belum siap, maka sistem kekhilafahan Islam itu

[41]Ulama Syi'ah yang lain, Allamah Mulla Husain Thabathaba'i berpendapat bahwa Imam Mahdi gaib pada pada 260 H (bukan 250 H), dan diyakini oleh kaum Syi'ah bahwa pada tahun itu imam berada dalam kegaiban kecil, karena ia masih memiliki wakil khusus sampai empat orang. Setelah orang keempat wafat (70 tahun setelah kegaiban kecil), maka dimulailah masa gaib besar sampai akhir zaman nanti. Pada waktu yang telah ditentukan itulah nanti, menurut kepercayaan Syi'ah, Imam Mahdi akan muncul dari kegaibannya selama ini. Lebih jelasnya, lihat M.H. Thabathaba'i, *Shi'ite Islam* (Jakarta: Grafiti Pers, 1989), terj Djohan Effendi, h. 241—246.

[42]Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992) h. 114.

tidak bertahan lama dan diganti dengan sistem "kerajaan" Bani Umayyah. Apabila komentar Bellah ini benar, maka umat pada masa itu bukan belum matang, seperti yang dinyatakan Syari'ati, tetapi lebih tepat terlalu matang (modern). Hal ini bisa ditafsirkan bahwa Syari'ati benar ketika mengutip Chandle, "Demokrasi—bagi masyarakat belum maju—merupakan musuh demokrasi itu sendiri." Faktor yang bisa dikemukakan untuk membuktikan belum siapnya umat Islam dengan 'pemilihan yang terbuka dan "modern" adalah sosialisasi politik yang masih primitif[43] dengan ciri seperti, misalnya, tingkat fanatis kesukuan yang cukup tinggi. Faktor lainnya, terdapat kecenderungan "mèmbeo" seperti bila telah ada beberapa orang yang berbaiat, maka semuanya akan berbaiat, juga tidak konsisten dalam mekanisme pemilihan khalifah pertama, kedua, ketiga, dan keempat.

Pertanyaannya, apakah dengan demikian ide wasiat memperoleh justifikasi? Menurut hemat penulis, terlalu terburu-buru menyimpulkan demikian. Ada faktor yang luput dari perhatian selama ini, yakni mekanisme wasiat tidak menjamin hilangnya perpecahan. Apabila dianggap kelompok Syi'ah merupakan kelompok yang representatif dalam mekanisme wasiat ini, maka yang terlihat adalah ketidakjelasan subjek penerima wasiat setelah Imam Husain. Syi'ah pun terpecah ke dalam beberapa kelompok, seperti Imamiah, Kaisaniah, Zaidiah, dan Ismailiah, karena saling mengklaim telah menerima wasiat.

Syari'ati berandai-andai, bila mekanisme wasiat ini berjalan, maka pada 250 H masyarakat telah sempurna bentuknya. Penulis ingin melihat fakta sejarah sekitar 250 H, baik di dunia Sunni secara umum maupun pada kelompok Syi'ah. Kegaiban Imam Kedua Belas sekitar tahun 250 H (862 M) atau 260 H (873 M) saat

---

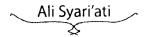
[43]Tentang sosialisasi politik pada masyarakat primitif, lihat Michael Rush dan Philip Althoff, *Pengantar Sosiologi Politik* (Jakarta: Rajawali Pers, 1993), h. 102—103.

Dinasti Abbasiyah masih berkuasa. Pada masa diperintah oleh Al-Mu'tamid (260 H), Imam Kesebelas Syi'ah wafat dan tidak lama Imam Kedua Belas pun gaib. Ini bila berpegang pada angka 260 H (angka dari Thabathaba'i), tetapi jika berpegang pada angka 250 H (angka Syari'ati), maka yang berkuasa adalah Al-Musta'in.

Jika dilihat masa kekuasaan Abbasiyah yang berkuasa dalam rentang waktu ratusan tahun, maka sekitar tahun 250—260 H adalah periode kedua Abbasiyah, yakni masa-masa kemunduran Khilafah Abbasiyah.[44] Pada pemerintahan Al-Musta'in berdiri Daulah Zaidiyah di Timur (Iran) yang didirikan oleh Hasan Ibn Zaid (keturunan Ali bin Abi Thalib). Pemerintahannya berdasar "kerajaan" jika dilihat dari sistem pemilihannya (berdasarkan keluarga dan *maula*). Daulat ini bertahan selama 100 tahun dan kemudian punah.[45] Pendek kata, pada masa itu kekuasaan telah terpecah menjadi beberapa dinasti kecil (seperti Dinasti Fatimiah di Mesir pada 296 H dan berkuasa selama 280 tahun). Terlihat bahwa masyarakat yang "matang" tidak tercapai; bahkan dunia Syi'ah pun dipenuhi perselisihan (misalnya, setelah tahun 140 H lahir sekte Ismailiah). Sistem pemerintahan juga tidak berdasarkan musyawarah yang dapat memungkinkan seorang muslim non-bangsawan menjadi khalifah.

Masyarakat sempurna memang tidak terjadi pada 250 H (atau 260 H), dan itu Syari'ati memberi alasan: karena mekanisme wasiat terpotong oleh Peristiwa Saqifah. Di samping alasan Syari'ati terkesan terburu-buru dan merupakan simplifikasi, dunia menyaksikan bahwa pada kondisi umat terpecah-pecah itulah Imam Mahdi gaib. Jadi, Imam Mahdi gaib pada situasi umat yang "tidak sempurna". Namun, bukan berarti keadaan kacau

[44]Mengenai sebab-sebab kemunduran dan kejatuhan Dinasti Abbasiyah, lihat Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), h. 126—136; W. Montgomery Watt, [2], *op.cit.*, h. 165—166.

[45]Lihat Hamka, *Sejarah Umat Islam* (Kuala Lumpur: Pustaka Antara, 1980), h. 254.

balau. Sejarah mencatat pada sekitar masa Imam Mahdi berada dalam kegaiban beberapa disiplin ilmu dalam Islam mencapai puncak keemasannya. Sekitar dua puluh tahun setelah gaibnya Imam Mahdi, Muhammad Ibn Jarir Ath-Thabari (893 M) lahir. Ia kemudian dikenal sebagai mufasir dan juga ahli fiqih terkemuka. Sekitar dua puluh tahun setelah gaib Imam Mahdi juga wafat At-Tirmidzi (892), Ibn Majah (886), dan Abu Dawud (888). Ketiganya merupakan ahli hadis terkemuka di samping Bukhari (wafat 870 M)—semasa dengan Imam Kesebelas—dan Muslim (wafat 875).

Apa komentar Syari'ati terhadap kemajuan ilmu agama pada masa itu?[46] Syari'ati menyerang kondisi "keemasan" itu dan menganggap Dinasti Abbasiyah telah mendepolitisasi rakyat dan mengalihkan perhatian mereka dari masalah-masalah politik yang aktual dan soal-soal tentang "benar-salah" dengan jalan mendukung pertumbuhan ilmu pengetahuan, kesenian, kesusasteraan, penemuan ilmiah, argumen filosofis, dan penerjemahan, serta peniruan warisan dan budaya bangsa-bangsa lain. Pertumbuhan "ilmu-ilmu agama" memaksa soal-soal penting menyangkut agama terdesak ke belakang.[47] Walhasil, Syari'ati tidak puas pada situasi masa Abbasiyah. Pada situasi yang tidak memuaskan itulah Imam Mahdi gaib, dan Syari'ati mengusulkan mulai diberlakukannya sistem musyawarah sebagai ganti wasiat.

Namun, apakah memang pernah terjadi praktik musyawarah dalam pemilihan pemimpin? Tentu tergantung dalam memberi makna pada terma musyawarah.[48] Syari'ati memandang

---

[46]Tentang kemajuan pada masa itu, lihat Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, edisi kesepuluh, h. 297—316.

[47]Ali Syari'ati, [3], *membangun Masa depan Islam* (Bandung: Mizan, 1989), h. 31.

[48]Di dalam hal ini, kita harus berhati-hati dalam menerjemahkan kata *syuro*. Boleh jadi *syuro* itu bukan musyawarah seperti yang dikenal dalam budaya Indonesia; juga bukan bermakna demokrasi seperti yang dikenal dalam dunia Barat. Bisa saja *syuro* itu bermakna konsultasi. Tentu saja studi lebih lanjut diperlukan, tetapi

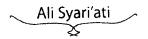
Peristiwa Saqifah hanya "mengatasnamakan" musyawarah. Bagaimana mungkin terdapat musyawarah jika di sana hanya ada empat atau lima suara, sementara hasil musyawarah menyangkut kepentingan seluruh penduduk Madinah dan sekitarnya? Apabila diterima pendapat Syari'ati bahwa musyawarah di sana "diragukan" keabsahannya (karena hanya diwakili lima suara), maka dapatkah disimpulkan bahwa sebenarnya dalam rentetan sejarah Islam, khususnya pemilihan pemimpin, musyawarah telah ditendang jauh-jauh. Tentu saja ini berlebihan. Bagi penulis, jumlah lima suara dalam Saqifah itu absah. Hanya saja, perlu diperhitungkan apakah benar mereka yang tidak hadir di Saqifah terakomodasi dalam kelima suara itu? Jadi, jika Syari'ati mempersoalkan jumlah suara (yang hanya lima), penulis tidak peduli lima suara atau dua suara sekalipun, tetapi apakah jumlah suara (dua, lima, atau seratus) memang dapat mengakomodir aspirasi umat? Dan ini bukan saja problem umat dan mereka yang hadir di Saqifah, tetapi juga problem demokrasi masa kini. Perdebatan sistem pemilu distrik atau proporsional yang tengah marak di Indonesia, sebagai contoh, sebenarnya juga berujung pada persoalan mengakomodasi aspirasi rakyat.

Peristiwa Saqifah: Tinjauan Fiqih Siyasah

Peserta Saqifah, pendukung Ali, pendukung Abu Bakar dan para ulama tentu mempunyai alasan masing-masing dalam menilai terpilihnya Abu Bakar. Alasan itu seringkali dipenuhi dalil demi dalil; hingga dalil dibantah dalil. Lewat formula "tarjih" dan pendekatan *Fiqih Siyasah*, di bawah ini penulis akan berandai-andai.

Jika diterima riwayat yang mengatakan bahwa Nabi telah

---

untuk sekadar pengantar bisa dilihat arti, penggunaan, dan pergeseran makna syura dalam Bernard Lewis, *op.cit.*, h. 194—202.

menyuruh Abu Bakar untuk menggantikannya menjadi imam salat, sehingga pendukungnya berkata, "Nabi telah memercayainya dalam urusan akhirat, lalu mengapa kita tidak memercayainya dalam urusan dunia," kemudian diterima pula riwayat tentang wasiat Nabi yang menyatakan bahwa sepeninggal beliau Ali bin Abi Thalib-lah yang akan memimpin umat. Sekali lagi, jika kedua riwayat ini diterima, maka apa yang terjadi?

Pendukung Abu Bakar telah melakukan analogi, atau *qiyas* dalam bahasa *usul fiqih*. Sementara, pendukung Ali menggunakan hadis (*nash*) sebagai dasar dukungannya. Jika kedua riwayat di atas diterima, maka berarti telah terjadi pertentangan antara *qiyas* dengan *nash*. Dalam konsepsi hukum Islam, bila *nash* dan *qiyas* dipertentangkan, maka *qiyas* dikesampingkan. Lalu, apakah pendukung Ali menjadi "benar", dan pendukung Abu Bakar telah "keliru"?

Boleh jadi pendukung Ali memang "benar", tetapi pendukung Abu Bakar belum tentu "keliru". Bukankah dalam pengambilan konklusi diperlukan tidak saja "dalil intern", tetapi juga "dalil ekstern". "Dalil intern" adalah *nash*, *ijma'*, dan *qiyas*; sedangkan "dalil ekstern" adalah keadilan, kemaslahatan, kesejahteraan, skala prioritas atau kebutuhan, dan sebagainya. Dengan alasan gentingnya persoalan bisa saja sebuah "dalil ekstern" mengalahkan "dalil intern". Dalam konteks Saqifah, dapat dibayangkan seandainya perpecahan semakin memuncak dan budaya jahiliah menyeruak ke tengah-tengah pertemuan itu. Maka, kemaslahatan umat dapat dipertimbangkan sehingga pengabaian *nash* terjadi.

Keputusan yang diambil "wakil umat"[49] untuk mengabaikan *nash* demi kemaslahatan bisa dimaklumi, dan ini dibenarkan

---

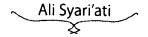
[49] *Fiqih Siyasah* tidak mengatur secara tegas mengenai jumlah "wakil umat" atau yang dikenal dengan *ahl al-hall wa al-aqd*. Ini disesuaikan dengan kondisi dan preseden yang ada.

dalam *Fiqih Siyasah*. Namun sayangnya, pengabaian *nash* ini berlangsung tidak hanya dua tahun (masa Abu Bakar), tetapi juga berlanjut dengan penunjukan Abu Bakar terhadap Umar untuk menggantikannya. Pada peristiwa terakhir ini sulit mentolerir keengganan Abu Bakar untuk menunjuk Ali sebagai khalifah. Agaknya, tidak ada alasan yang kuat, baik "dalil intern" maupun "dalil ekstern", untuk lebih memilih Umar dibanding Ali. Kalaupun ada yang mencoba menjelaskan (atau membela) keputusan Abu Bakar itu, kelihatannya tidak lebih sebagai "rasionalisasi". Jadi, yang justru menjadi persoalan adalah pengabaian *nash* oleh Abu Bakar saat Umar ditunjuk (atau wasiat?) menjadi khalifah dan diteruskan saat terpilihnya Usman. Pengabaian *nash* tanpa alasan dan kondisi yang memungkinkan tentu menjadi persoalan besar. *Fiqih Siyasah* tidak dapat membenarkan hal yang terakhir ini.

Tentu saja, analisis di atas baru berlaku bila memang benar Ali mendapat wasiat Nabi untuk menggantikannya, dan jika benar Nabi menyuruh Abu Bakar menggantikannya menjadi imam salat. Apabila diandaikan kedua riwayat itu tidak benar, lalu bagaimana *Fiqih Siyasah* merespon Peristiwa Saqifah? Tentu saja, keputusan itu *safi*, selama memenuhi keadilan, sesuai dengan asas musyawarah, menjamin kemaslahatan umat, dan sebagainya, meskipun tidak ada dalil khusus tentang keputusan itu.[50]

Penutup

Beberapa komentar di atas tentang pemikiran Syari'ati agaknya tidak akan sedikit pun menciderai kenyataan—seperti diakui beberapa penulis—akan besarnya sumbangan pemikiran

[50] Lihat asas-asas tersebut dalam Abdul Wahab Khallaf, *op.cit.*, h. 19 dan Abdur Rahman Taj, *op.cit.*, h. 31

Syari'ati terhadap Revolusi Islam Iran.[51]

Mengenai pendekatan *Fiqih Siyasah* dalam Peristiwa Saqifah segera terlihat bahwa *Fiqih Siyasah* hanya meletakkan dasar-dasar dan terkesan tidak memuaskan. *Fiqih Siyasah* bermain dengan terma yang abstrak (musyawarah, keadilan, kemaslahatan) dan dapat diartikan oleh semua pihak menurut "seleranya". Pengujian terhadap nilai-nilai musyawarah, keadilan, dan kemaslahatan yang telah diletakkan kerangkanya oleh *Fiqih Siyasah*, dalam suatu masyarakat sebaiknya dilakukan lebih jauh dengan pengujian sosio-historis—yang terakhir ini telah lebih dulu dilakukan Syari'ati.

Akhirnya, sejarah Saqifah mesti disikapi dengan secara arif. Namun, ini tidak berarti membiarkan lempengan sejarah sebagai barang rongsokan dan harus dimusiumkan. Pembahasan masa lalu amat penting dan bermanfaat, asalkan tidak "membudak" pada salah satu golongan dan tidak semata-mata melihat dari pendekatan teologi. Pada titik ini, kita semua sepakat bahwa Syari'ati, betapa pun belum sempurna, telah mencoba tidak "membudak" pada golongan tertentu dan mencoba keluar dari perdebatan teologi, yang seringkali tidak lagi jelas ujung pangkal persoalannya.

[51]Lihat Ervand Abraham, *Iran: Between Two Revolutions* (New Jersey: Princeton University Press, 1983), h. 464—467; Shaghrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporery Iran: Clergy-State Relation in The Pahlevi Periode* (Albany: State University of New York Press, 1980), h. 143—178; Riaz Hasan, *Islam dari Konservatisme sampai Fundamentalisme* (Jakarta: CV Rajawali, 1985), h. 91—95.

Drama Kolosal Haji:
Membangun Pandangan Dunia Monoteistik

— Mun'im A. Sirry —

Haji adalah sebuah "simbol". Semakin dalam engkau menyelami lautan ini, semakin jauh engkau dari tepiannya. Haji adalah samudera tak bertepi. Makna haji itu sesuai dengan "pemahamanmu" sendiri. Jika ada yang mengaku paham keseluruhan makna haji, maka sesungguhnya ia tidak memahami sesuatu apa pun.[1]

Ali Syari'ati adalah sebuah fenomena dalam wacana pemikiran Islam kontemporer. Letak fenomenal Syari'ati, misalnya, dapat dilihat pada lanskap pemikirannya ketika berbenturan dengan pengalaman-pengalaman modern: industrialisasi, kolonialisme, dan neo-kolonialisme, materialisme, kapitalisme, komunisme, konsumerisme, kebebasan seksual, ekspresi, dan sebagainya. Dalam benturan-benturan itu, Syari'ati tidak menawarkan jawaban jitu terhadap pertanyaan sentral: bagaimana kita dapat hidup secara otentik (murni) di tengah-tengah pengalaman modern tadi?

Salah satu karya besar Syari'ati yang memperlihatkan kepeduliannya secara tegas terhadap dilema kehidupan modern adalah *Hajj: Reflections on its Rituals.* Buku ini bukan telaah sosiologis terhadap kisi ritualisme haji, memang. Namun, sebagaimana kata M. Dawam Rahardjo, buku *Hajj* ini sangat

[1] Ali Syari'ati, *Haji* (Bandung: Pustaka, 1995), terj. Anas Mahyuddin, h. 91.

istimewa.[2] Diskursus Syari'ati tidak hanya menyentuh makna esoterik rukun demi rukun ibadah haji. Di situ, ia berbicara tentang penderitaan, penindasan, dan kesyahidan. Ia juga membangun gagasan tentang pembebasan, kemerdekaan, dan perjuangan.

Tidak berlebihan jika Steven R. Benson dari Hartford, Connecticut (AS) menyebut buku ini sebagai "a *mystical handbook for revolutionaries*".[3] Dalam perspektif Benson, Syari'ati adalah seorang muslim di tengah gemerlap abad modern yang berupaya memberikan respon dengan mengakui keharusan menjadi bagian dari kehidupan modern tanpa harus mengopi solusi-solusi Barat. Buku *Hajj* ini memperlihatkan bahwa kombinasi Mistisisme dengan kesadaran sosial dan kebebasan individual akan menjadikan seorang muslim mampu secara penuh berpartisipasi dalam dunia modern.

Sayyid Gulzar Haider, dalam kata pengantar untuk edisi Inggris, menggolongkan buku ini, bersama dua bukunya yang lain: *Martyrdom* dan *Once Again Abu Dharr,* sebagai karya paling representatif yang mengungkap pemikiran dan filsafat Syari'ati. Dengan agak profokatif, Haider berkata:

> *"History will judge Shariati's Hajj as one of the most important documents of Islamic renaissance. While a great deal of his work has come to us as transcriptions of his lectures, Hajj, however, is a book that he is blessed with some time to work on.*[4] (Sejarah akan menilai karya Syari'ati, *Hajj*, sebagai salah satu dokumen terpenting renaisans Islam. Sementara, persentuhan kita dengan tulisan-tulisannya lebih banyak dalam bentuk transkrip-

[2] M. Dawam Rahardjo, "Kata Pengantar", dalam Ali Syari'ati, *Kritik Islam terhadap Marxisme* (Bandung: Mizan, 1996), cet. ke-VI, h. 9.

[3] Steven R. Benson, "Islam and Social Change in the Writings of Ali Syari'ati: His Hajj as a Mystical Handbook for Revolutinaries," dalam *The Muslim World,* No. 1, Vol. LXXXI, 1991.

[4] Sayyid Gulzar Haider, "Kata pengantar", dalam Ali Syari'ati, *Hajj: Reflections on its Rituals* (Chicago: Abjad Publication, 1992), h. 15. Ali Syari'ati, *Hajj, op.cit.*, edisi Inggris, h. 47.

transkrip kuliah dan ceramah, untuk buku *Hajj* ini, ia dikaruniai waktu untuk menyelesaikan sendiri)."

Kita boleh tidak setuju dengan Haider. Namun, suatu kenyataan yang tidak bisa dipungkiri bahwa refleksi-refleksi Syari'ati dalam buku ini sungguh sangat impresif. Seperti diakuinya sendiri, buku ini merupakan risalah kontemplatif yang memuat pengalaman dan pemahamannya setelah tiga kali menunaikan ibadah haji. "Jika Anda ingin tahu bagaimana cara haji," kata Syari'ati, "Bacalah buku-buku fiqih. Jika Anda ingin memahami makna haji, hargailah kemanusiaan universal, dan jika Anda hanya ingin mengetahui bagaimana saya memahami haji, bacalah buku ini. Barangkali membaca buku ini akan mendorong Anda memahami haji, atau setidaknya dalam merenungkan barang sedikit tentang haji."[5]

Tulisan ini berupaya mengungkap "jika" yang terakhir. Yakni, bagaimana Syari'ati memahami ritual haji sebagai suatu proses penghargaan terhadap kemanusiaan universal?

Ritualisme Haji: Evolusi Eksistensial

Bagaimana Syari'ati memahami haji? Pertanyaan ini sulit dijawab sebelum kita mendiskusikan terlebih dahulu: esensi apakah yang dapat dipahami dari ritual haji?

Esensi ritual haji adalah evolusi eksistensial manusia menuju Allah. Haji, demikian Syari'ati, adalah drama simbolik dari filsafat penciptaan anak-cucu Adam.[6] Dengan kata lain, ia memuat kandungan objektif dari setiap sesuatu yang relevan dengan filsafat itu: haji sama dengan penciptaan, sama dengan sejarah, dan sama dengan Monoteisme.

Dalam drama simbolik itu, Allah sebagai sutradara, tema

[5] Ali Syari'ati, *Hajj, op.cit.*, edisi Inggris, h. 47.
[6] *Ibid.*, h. 45.

yang diproyeksikan adalah aksi (*movement*) dengan karakter pelaku: Adam, Ibrahim, Hajar, dan Iblis. Skema-skemanya dilakukan di tempat suci: Mesjid Haram, *Mas'a,* Arafah, *Ma'syar*, dan Mina; simbol-simbolnya adalah Ka'bah, Safa, dan Marwa, siang dan malam, terbit dan terbenamnya matahari, berhala-hala dan pengurbanan; pakaian dan ornamennya adalah ihram, *halq* dan *taqshir*.

Siapa aktornya? "Inilah yang luar biasa," kata Syari'ati. Aktornya hanya satu: engkau sendiri. Dan engkau pulalah yang memainkan semua peran. Sebagai Adam a.s., Ibrahim a.s., dan sekaligus Hajar a.s.. Di situ hanya ada satu "hero": kemanusiaan.

Ilustrasi tadi memberikan ekspresi mencairnya warna-warni kemanusiaan dalam samudera haji. Drama kolosal haji bermula di *Miqat Makani,* tempat di mana ritual haji dimulai. Di situ, seorang muslim harus melepaskan pakaian. Melepaskan pola, preferensi, status, dan perbedaan-perbedaan yang menutupi diri dan wataknya, dan menggantinya dengan pakaian ihram. Pengaruh-pengaruh psikologis dari pakaian harus ditanggalkan, sehingga semua merasa dalam satu kesatuan dan persamaan. Di Miqat ini, kata Syari'ati, "Apa pun ras dan sukumu, lepaskanlah semua pakaian yang engkau kenakan sehari-hari sebagai srigala (yang melambangkan kekejaman dan penindasan), tikus (yang melambangkan kelicikan), anjing (yang melambangkan tipu daya), atau domba (yang melambangkan penghambaan). Tinggalkan semua pakaian itu di Miqat dan berperanlah sebagai manusia yang sesungguhnya. Dengan tidak adanya lagi "batas-batas diskriminatif", mereka bergerak dalam gelombang putih yang mengharu-biru.

Syari'ati menyebut gelombang itu sebagai sebuah gerakan pulang kepada Allah Yang Maha Mutlak, yang tidak memiliki keterbatasan.

> Pulang kepada Allah adalah sebuah gerakan menuju kesempurnaan, kebaikan, keindahan, kekuatan, pengetahuan, dan nilai absolut.[7]

Pada dataran itu, Syari'ati membangun gagasan bangkitnya gelombang Monoteisme. Sejauh mata memandang yang terlihat hanyalah "gelombang manusia-manusia yang berpakaian serba putih". Namun, bukan semata-mata peleburan. Di situ Multiteisme dan Politeisme dicampakkan.

Monoteisme sebagai Pandangan Dunia

Mengikuti tamsil di atas, muncul kesan kuat bahwa Syari'ati berupaya menempatkan Monoteisme atau tauhid sebagai sumber semangat 'pandangan dunia' (*world-view*). Ini tentu tidak bertentangan dengan semangat religius, karena 'pandangan dunia' monoteistik merupakan bagian yang terpadu dengan kesadaran Keesaan Tuhan. Memiliki kesadaran Keesaan Tuhan berarti meneguhkan kebenaran bahwa Tuhan adalah Satu dalam Esensi-Nya, dalam Nama dan Sifat-Nya, dan dalam Perbuatan-Nya. Satu konsekuensi penting dari pengukuhan kebenaran sentral itu adalah seorang muslim harus menerima penyatuan antara wilayah spiritual dan temporal, atau antara religius dan duniawi. Dalam konteks ini, Komaruddin Hidayat menulis:

> "Bila diaplikasikan dalam konteks haji (atau ritual lainnya), maka pelaksanaan ibadah tersebut perlu memadukan—atau minimal melibatkan—tiga aspek: fisik, hati, dan akal. Ketiga-tiganya harus berperan aktif. Kita bisa menyaksikan secara nyata bahwa orang yang melakukan ibadah haji, ketiga-tiganya secara berbarengan mengambil bagian dan peran secara aktif."[8]

---

[7] *Ibid.*, h. 56.

[8] Komaruddin Hidayat, "Kata Pengantar", dalam Nurcholish Madjid, *Perjalanan Religius 'Umrah & Haji* (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 14.

Refleksi-refleksi Syari'ati memberikan aksentuasi khusus pada keharusan penelusuran dan penyingkapan "tirai" *the inner meaning* dari ritual-ritual haji. Sebagaimana dikutip di awal tulisan ini, ia menjadikan tingkat pemahaman kita sebagai tolok ukur penyingkapan makna-makna yang terkandung di dalamnya.

Pada tataran fisik, haji mencerminkan suatu perjalanan, gerakan terarah, dan elevasi transenden. Semua aktivitas haji dilambangkan dengan gerak; dari tawaf, *sa'i* hingga melempar jumrah. Namun, apakah sebatas gerakan? Tentu tidak. Di situ, hati dan nalar menemukan peran spiritualitasnya yang paling nyata. Sebagai contoh dalam tawaf, ketika melakukan tawaf, badan kita bergerak (mengitari Ka'bah), hati kita bergetar, dan pikiran pun sadar akan apa yang kita lakukan.

Apakah makna bergerak mengitari Ka'bah itu? Dengan Ka'bah di tengah-tengah, manusia mengelilinginya dalam sebuah gerakan yang sirkular. Ka'bah melambangkan ketetapan (konstansi) dan keabadian Allah, sedang manusia-manusia yang berbondong-bondong mengelilinginya melambangkan aktivitas dan transisi makhluk-makhluk ciptaan-Nya. Suatu aktivitas dan transisi yang terjadi secara terus-menerus.

Mungkin saja sentuhan eksistensial kemanusiaan lebih banyak menyublim lewat hati. Misalnya, semakin mendekati Ka'bah, semakin banyak kebesaran yang kita rasakan, dan semakin dekat dengan Allah. Dalam suasana penuh keharuan yang tidak terbendung itu, tutur Syari'ati, "Engkau merasa seolah-olah dipaksa untuk bergerak ke satu arah saja. Engkau tak bisa mundur. Dunia ini bagaikan sebuah jantung yang berdenyut-denyut. Ke mana pun engkau memandang yang engkau saksikan adalah Allah." Namun, bukankah kenyataan itu juga mengajarkan sesuatu yang sangat penting bagi penalaran? Yakni, pencarian Allah di muka bumi. Kita akan menjadi sadar bahwa Allah tidak mesti dicari di

langit atau melalui metafisika saja, tetapi pencarian itu dapat dilakukan di atas bumi. Dia "terlihat" di dalam setiap sesuatu, bahkan di dalam batu-batuan.

Dalam konteks itu, haji merupakan *a blueprint* bagi gerakan dan revolusi monoteistik. Bagi Syari'ati, Tuhan adalah Konstansi Eternal (*the Eternal Constancy*) dan manusia adalah gerakan eternal (*the eternal movement*). Dengan demikian, haji bukan semata-mata ziarah ke tempat suci, karena Ka'bah itu anti-relativistik.[9]

Ketika seseorang memutuskan untuk melakukan perjalanan ke Ka'bah, maka ia telah berusaha menemukan arah perjalanan hidupnya dan meneguhkan arti keberadaannya. Oleh karena haji adalah gerakan, gerakan adalah Islam, Islam adalah jalan, dan orientasinya adalah monoteisme.

Dengan kata lain, haji merupakan awal migrasi dari pemujaan diri sendiri menuju pencarian keridhaan Ilahi, dari ketidakberdayaan menuju ketakwaan, dari ambivalen menuju ketetapan hati, dan dari multiteisme menuju monoteisme.

Pandangan dunia monoteistik ritual haji lebih tampak lagi dalam *sa'i*. Secara etimologis, *sa'i* berarti usaha pencarian. Lagi-lagi ini adalah gerakan yang dilambangkan dengan berlari-lari atau bergegas-gegas (karena memang memiliki ketertautan historis dengan Hajar, budak wanita yang diperistrikan Nabi Ibrahim a.s., ketika mondar-mandir mencari air untuk menghidupi anaknya Ismail di suatu lembah yang tandus).

Justru karena figur Hajar inilah muatan "pandangan dunia monoteistik" haji semakin terasa kental. Sebagaimana diketahui, Hajar adalah budak perempuan dari Ethiopia yang menghamba kepada Sarah, istri Ibrahim a.s.. Namun, justru dari dialah lahir Nabi-Nabi-Nya yang besar dan makhluk-makhluk-Nya yang cantik

[9] Sayyid Gulzar Raider, *op.cit.*, h. 18.

jelita. Kita pun diperintahkan "menirukan" pola tingkah lakunya dalam ritual *sa'i*.

Ada beberapa hal yang perlu dicatat di sini. *Pertama,* dalam melakukan *sa'i*, segala bentuk, pola, warna, derajat, kepribadian, batas, perbedaan, dan jarak dihancur-leburkan. Apa pun status dan jabatan kita, dalam *sa'i* ini kita sedang berperan sebagai Hajar, budak berkulit hitam itu.

Kedua, Hajar merupakan lambang kepasrahan dan kepatuhan yang sangat teguh. Namun, kepasrahan dan kepatuhannya itu tidak menghalanginya untuk bangkit. Syahdan, di tempat gersang dan tandus yang hampa dari berbagai sarana untuk mempertahankan hidup, Ibrahim harus meninggalkan istrinya, Hajar, dan bayinya, Ismail. "Apakah kami berdua akan ditinggal pergi di lembah ini?" tanya Hajar. Ibrahim tidak kuasa menahan risau hatinya. Siti Hajar bertanya lagi, "Kepada siapa kami ditinggalkan di sini? Apakah Allah yang memerintahkannya kepadamu?" Ibrahim tidak mampu menjawab. Tenggorokannya kering. Dengan air mata yang seolah-olah tertahan pada kedua kelopak matanya, ia hanya kuasa menganggukkan kepala, membenarkan tanda tanya istrinya. Setelah melihat jawaban itu, Hajar pun lega. Ia menyambutnya dengan penuh keimanan dan ketabahan, "Kalau begitu kami tidak akan diabaikan oleh-Nya."

Itulah kisah keimanan yang luar biasa. Namun, keyakinan wanita ini tidak menjadikannya berpangku tangan menunggu turunnya hujan dari langit. Ia berusaha berkali-kali, turun-naik Bukit Sofa dan Marwa mencari air untuk sang bayi yang kehausan. Ikhtiarnya yang maksimal belum membuahkan hasil. Rasanya segala jalan telah buntu, dan kini harapannya hanya kepada Allah. Dia yakin Allah tidak akan mengabaikannya. *Subhanallah,* Tiba-tiba, ia melihat dari tanah yang terkena pukulan kaki bayinya, Ismail yang sedang menangis, memancar mata air. Sekali lagi,

peristiwa itu mengajarkan sesuatu yang sangat penting, *"Apabila Anda telah menempuh berbagai ikhtiar dan ternyata menemui jalan buntu maka janganlah patah semangat dan berputus asa. Allah tidak akan mengabaikan Anda,"* (QS Al-Naml [59]: 62).

Syari'ati menyebut ritual *sa'i* sebagai "perjuangan fisik". Kalau tawaf menggambarkan larutnya dan meleburnya manusia dalam hadirat Ilahi, maka *sa'i* menggambarkan usaha manusia mencari hidup—yang ini dilakukan begitu selesai tawaf—yang mengisyaratkan bahwa kehidupan dunia dan akhirat merupakan suatu kesatuan dan keterpaduan. Syari'ati menegaskan:

> "Haji adalah perpaduan tawaf dengan *sa'i* yang menghilangkan kontradiksi-kontradiksi yang selalu membingungkan umat sepanjang zaman. Yang manakah yang harus dipilih: materialisme atau idealisme? Rasionalisme atau petunjuk Ilahi? Dunia atau akhirat.... Jawaban Allah, *'Ambillah keduanya! Inilah sebuah pelajaran yang tidak disampaikan dengan kata-kata, persepsi, sains, atau filsafat, tetapi dengan contoh yang berupa manusia.'*"[10]

Ketiga, Siti Hajar memulai usahanya dari Bukit Sofa menuju Marwa. Secara konseptual, peristiwa ini mengindikasikan suatu proses pengalaman kemanusiaan dalam berpartisipasi aktif dalam kehidupan. Secara harfiah, Sofa berarti "kesucian dan ketegaran."[11] Ini berarti bahwa untuk mencapai kehidupan harus dengan usaha yang dimulai dengan kesucian dan ketegaran. Dan kemudian berakhir di Marwa yang berarti "ideal manusia, sikap menghargai, bermurah hati dan memaafkan orang lain".[12]

Itulah inti dari pandangan dunia monoteistik yang ditawarkan Syari'ati. Menurutnya, tidak ada kontradiksi dalam semua eksistensi: tidak ada kontradiksi antara manusia dan

---

[10] Syari'ati, *op.cit.*, h. 104.
[11] Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam Alquran* (Kairo: Dar Al-Kitan Al-'Arabi, 1989), vol.II, h. 180.
[12] Abdul Halim Mahmud, *At-Tafkir Al-Falsati fi Al-Islam,* (Beirut: Dar Al-Fikr, tt.), h. 430.

alam, antara roh dan badan, antara dunia dan akhirat, antara materi dan arti. Begitu pula, Monoteisme menolak adanya serba kontradiksi legal, sosial, politik, rasial, nasional, teritorial, genetik, bahkan ekonomi. Oleh karena Monoteisme mengajarkan untuk memandang segalanya sebagai suatu kesatuan.[13]

Dalam pandangan dunia monoteistik, alam terdiri atas serangkaian tanda (*ayat*) dan norma (*sunan*). Penggunaan kata "tanda" untuk menunjuk bahwa suatu gejala alam mengandung pemahaman yang dalam. Samudera dan pepohonan, malam dan siang, bumi dan matahari, gempa dan maut, penyakit dan perubahan, hukum dan diri manusia sendiri, semuanya merupakan "tanda-tanda". Sementara itu, "tanda-tanda" dan "Tuhan" bukanlah dua hipotesis atau dua kutub yang terpisah dan bertentangan. Dalam kerangka perspektif itulah, Syari'ati tampak leluasa menerjemahkan simbol-simbol atau tanda-tanda. Misalnya, elaborasi tentang Arafah sebagai pengetahuan, *Masy'ar Al-Haram* sebagai kesadaran suci dan Mina sebagai persinggahan cinta. Semuanya begitu menyentuh kesadaran eksistensial kita.

Catatan Penutup

Saya kira aspek paling brilian dan "menyemangatkan" dari uraian-uraian Syari'ati adalah caranya dalam menggali—dari gerakan dan rentetan, hari dan waktu, jalan dan tempat, tokoh dan peristiwa, bahkan mata air yang mengalir—simbol signifikansi universal. Sampai batas tertentu, Syari'ati berhasil keluar dari jebakan tradisi diskursif para ulama dan filsuf Muslim yang terkesan kering, tidak "hidup", dan bahkan terlalu skolastik. Ia menawarkan bahasa dan metodologi baru dalam melihat apa yang secara apologetis diklaim banyak orang sebagai "ritual-ritual haji".

---

[13]Ali Syari'ati, *Sosiologi Agama* (Yogyakarta: Penerbit Ananda, 1986), terj. Saifullah Mahyuddin, h. 108—109.

Biasanya elaborasi tentang ritual-ritual haji itu terpaku pada romantisisme dan ketaatan keagamaan, yang ditandai dengan puncak emosional jemaah haji ketika mereka datang: melakukan tawaf, berjalan, melempar jumrah, dan seterusnya, hingga pulang dengan predikat "seorang haji". Syari'ati menerobos tradisi itu dengan mendemontrasikan ibadah haji sebagai perayaan pandangan dunia monoteistik (*the celebration of the monotheistic world-view*).

Bagi mereka yang melihat Islam tidak lebih sebagai suatu kumpulan ritual yang *meaningless*, tauhid hanya sebatas urutan fakta dan amalan-amalan keagamaan sebagai retribusi kehidupan meterialistik, maka pandangan Syari'ati tentu terlalu "idealistik," bahkan mungkin "*bid'ah*". Namun, bagi mereka yang akalnya haus dan hatinya sedih dalam mengejar kebenaran, maka ini akan menjadi siraman air hujan. Inilah panggilan paling lantang kepada bangsa-bangsa Ibrahim di seluruh penjuru dunia untuk meneguhkan tekat kembali kepada "rumah monoteistik" dengan memahami tujuan dan stasiun mereka dalam skema Sang Pencipta.

Dialektika Cerita Qabil dan Habil: Pergeseran dari Kisah Alquran ke Sosiologi Agama

— Noryamin Aini —

Siapa pun memahami bahwa seluruh realitas keagamaan erat kaitannya dengan cara pandang keduniaan. Tentu saja, cara pandang ini melalui peran individu sebagai subjek akan menentukan wajah agama sosiologis.[1] Dalam pemikiran Ali Syari'ti, realitas keagamaan semacam itu dapat disimak melalui perspektif filsafat sejarahnya. Tulisan ini berupaya mendiskusikan bagaimana Syari'ati mendeskripsikan agama sosiologis, terutama ide tentang cerita pembunuhan dua orang anak Adam.

---

[1] Penulis ingin membedakan definisi agama pada dua tataran yang berbeda, yaitu agama teks dan agama konteks. Dengan agama teks dimaksudkan seluruh doktrin keagamaan yang tertuangkan dalam teks-teks keagamaan. Agama pada tataran ini belum dicampuradukkan dan dipengaruhi dengan segala bentuk interpretasi pemeluknya dalam rangka proses mempraktikkan dan membumikan doktrin-doktrin tersebut. Dari beberapa sisi, agama teks dapat disejajarkan dengan agama ideal.

Sementara itu, dengan agama konteks dimaksudkan seluruh ajaran-ajaran keagamaan yang praktis dalam kehidupan keseharian. Pada tataran ini, konsep keagamaan telah menyatu dengan sekian banyak faktor eksternal, seperti cara pandang budaya, sosial, politik, dan keyakinan tradisional. Agama konteks ini tidak jarang menampakkan diri berbeda-beda dengan konsep-konsep agama ideal. Agama konteks bisa juga disebut agama fenomenal. Para ahli sosiologi agama ketika membincangkan masalah agama, yang mereka maksudkan lebih sebagai agama konteks atau agama sosiologis. Untuk lebih mengetahui bagaimana agama teks bersinggungan dengan nilai-nilai lokal, silahkan lihat Marx Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogjakarta* (Tascun: University of Arizona Press, 1989).

Ali Syari'ati dan Filsafat Sejarahnya

Syari'ati lahir dan besar di bawah didikan keluarga yang sangat religius. Pada usia formatif, Syari'ati banyak digembleng oleh ayahnya, Muhammad Taqi Syari'ati. Gemblengan ini meninggalkan bekas yang sangat memengaruhi masa depan pemikirannya. Hal ini diakui sendiri oleh Syari'ati. Katanya, "Bapak saya menciptakan dimensi-dimensi awal dari semangat saya. Dialah yang pertama-tama mengajarkan kepada saya seni berpikir dan seni menjadi manusia. Saya menjadi besar dan matang dalam perpustakaannya, yang baginya merupakan seluruh kehidupan dan keluarganya."[2]

Syari'ati memiliki banyak keunggulan, memang. Berbekal dengan kecerdasan, kreativitas, dan ketajaman analisisnya, ia secara kritis mampu dan secara radikal berani menyajikan tafsiran-tafsiran yang sangat berbeda tentang wacana tekstual ajaran Islam yang telah mapan. Tidak hanya itu, tafsiran Syari'ati bahkan tidak jarang membuat orang mengerutkan dahinya dan mempertanyakan kebenaran tafsiran-tafsiran lama. M. Amin Rais dalam kata pengantar untuk buku Syari'ati edisi Indonesia yang berjudul *Tugas Cendekiawan Muslim,* menegaskan bahwa karya-karya Syari'ati telah memberikan wawasan baru tentang Islam dan kehidupan modern. Oleh sebab itu, hal wajar jika di kemudian hari banyak pokok-pokok pikiran Syari'ati dikaji tidak hanya oleh kalangan Muslim, tetapi juga kalangan orientalis non-Muslim.

Salah satu pokok pikiran Syari'ati yang menarik untuk dicermati adalah corak filsafat sejarahnya dalam menafsirkan cerita-cerita Alquran, kemudian merefleksikannya secara sosiologis dalam relevansi zaman. Menurut Syari'ati,[3] sejarah

---

[2] Dikutip dari Abdul Aziz Sachedina, "Ali Syari'ati, Ideologi Revolusi Iran" dalam John L. Esposito (editor), *Dinamika Kebangunan Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1987), h. 237.

[3] Syari'ati, *On the Sociology of Islam* (Berkeley: Mizan Press, 1979), h. 97. Lihat

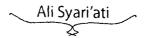
umat manusia merangkum catatan serentetan peristiwa dinamis tentang kehidupan manusia dalam proses "menjadi" dan upaya membentuk citra dirinya. Dalam perjalanannya, sejarah tersebut selalu didominasi oleh dialektika (pertentangan) dan perang abadi antara dua sisi kebaikan dan keburukan; dalam bahasa Syari'ati, perang antara agama yang benar (*true religion*) dan agama yang salah (*false religion*).

Sementara itu, sejarah umat manusia bukanlah sebuah peristiwa kebetulan atau dialektika tanpa makna. Namun, tanpa dapat diragukan, sejarah adalah sebuah realitas—seperti realitas lainnya—yang sarat makna, baik simbolik maupun eksposisif (verbal). Dengan diwarnai sekian banyak pertentangan di tingkat yang beragam,[4] sejarah beranjak dari satu titik kesengajaan menuju dan berakhir pada titik atau sasaran tertentu pula. Berangkat dari sudut pandang kebermaknaan inilah, kemudian Syari'ati selalu terdorong untuk mencermati dari mana sejarah berawal dan basis apa yang memotivasi keberlangsungan sejarah umat manusia, terutama dalam kaitannya dengan cerita-cerita yang dituturkan Alquran.

Dengan cara pandang kesejarahan tersebut, Syari'ati sebetulnya ingin menegaskan bahwa sejarah adalah ciptaan manusia dalam mengemban tugas Ilahinya sebagai khalifah Allah

---

juga Steven R. Benson, "Islam and Social Change in the Writings of Ali Syari'ati Hajj as A Mystical Handbook for Revolutionaries" dalam *the Muslim World*, Vol. 81, No. 1, 1991.

[4] Mengacu pada pendekatan konflik, pertentangan dapat terjadi di tingkat yang paling sederhana (level internal), yaitu antara keinginan baik dan buruk; atau di tingkat yang lebih kompleks antara orang per orang, kelompok manusia, ideologi, dan lain-lain. Ketika mengembangkan perspektif dialektika-historisnya, Syari'ati banyak mengadopsi, dengan beberapa modifikasi, paradigma Marxian tentang pertentangan kelas. Umpama lihat, salah satu isi pidatonya yang dibukukan dalam *Syari'ati, Capitalism Wakes Up*, (Iran: the Ministry of Islamic Guidance, the Islamic Republik of Iran, tt.). Untuk Kritik Syari'ati terhadap Marxisme, lihat Ali Syari'ati, *Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat-Sesat-Pikir Barat Lainnya* (Bandung: Mizan, 1983).

di muka bumi. Cara pandang kesejarahan seperti itu otomatis menempatkan posisi dan peran sentral manusia sebagai subjek dalam mewarnai kehidupan ini. Di sini, Syari'ati agak antroposentris dan sedikit banyak dipengaruhi filsafat Eksistensialisme.[5] Hal ini wajar saja mengingat dalam perjalanan intelektualitasnya, dia cukup banyak bersinggungan dengan karya-karya para Eksistensialis, bahkan bertemu langsung, seperti dengan Albert Camus dan Sarte. Namun demikian, "Eksistensialisme" Syari'ati tidak mengantarkannya terjebak pada absurditas dan nihilisme yang menegas kan keberadaan Tuhan.[6]

Corak Eksistensialisme Syari'ati tampak pada cara pandangnya dalam menerjemahkan cerita-cerita Alquran: tidak hanya mengartikulasikan ekspresi naratif-verbal (bahasa eksposisi), tetapi yang lebih penting ia mengisyaratkan serangkaian simbol-simbol[7] hidup dan dinamis yang bisa menerangkan

---

[5] Hadimulyo, "Manusia dalam Perspektif Humanisme Agama: Pandangan Ali Syari'ati", dalam M. Dawam Rahardjo (editor), *Insan Kamil: Konsep Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Grafiti Pers, 1987), h. 167. Lihat juga artikel Benson, *op.cit.*, h. 10.

[6] Cukup sulit untuk menggambarkan secara sederhana figur Ali Syari'ati. Ia tak mudah untuk dapat dikelompokkan ke dalam suatu aliran filsafat atau pemikiran tertentu, bahkan ia sering bersikap mendua. Oleh karena itu, rasanya adalah sesuatu yang absurd untuk mengelompokkan Syari'ati ke dalam kategori tertentu. Sebab, ia adalah sosok manusia multidimensional di mana variasi pemikirannya menggambarkan watak sintesis dan orisinalitas, terutama dalam mengolah paradigma dan konsep yang telah diramu dari dunia Islam, Barat, dan warisan budaya aslinya. Hanya saja, di sini, jika Syari'ati dinilai eksistensialis, itu menggambarkan bahwa corak pemikirannya lekat dengan logika aliran filsafat tersebut.

[7] Bagi Syari'ati, bahasa agama harus diekspresikan dan dipahami melalui simbol-simbol. Hal ini penting mengingat bahasa eksposisi berkembang secara simetris dengan budaya di mana bahasa tersebut dikenal dan dipakai. Oleh sebab itu, jika pesan-pesan keagamaan disampaikan dengan bahasa eksposisi, langsung ke sasaran makna dan dipahami secara literal, maka itu tidak dapat bertahan lama, seperti halnya banyak bahasa eksposisi kesehariaan yang menghilang akibat terkikisnya satu budaya tertentu. Untuk diskusi tentang wacana ini, lihat antara lain, Syari'ati, *Tugas Cendekiawan Muslim* (Jakarta: Rajawali Press, 1991), h. 3—5; Syari'ati, *On the Sociologi of Islam* (Berkeley: Mizan Press, 1979), h. 100—104.

pelbagai fenomena dan realitas historis-sosiologis. Misalnya, cerita pembunuhan yang dilakukan Qabil terhadap saudaranya, Habil. Bagi Syari'ati, Habil tidak hanya mengajarkan kepada manusia nilai-nilai—dalam versi "tradisional"—tentang perilaku dan perangai membunuh adalah perbuatan yang tidak baik, menentang norma agama, dan menistakan keunggulan manusia, melainkan ia menyimbolisasikan dua kutub kontradiktif: keterpecahan "aku" tentang citra dan potret kepribadian seseorang dalam aspek kehidupan. Lebih jauh ditegaskan, cerita tersebut menggambarkan bagaimana cara dan corak pandang keagamaan seseorang sebagai subjek dalam memahami dan menyikapi makna-makna tekstual Alquran ke dalam dunia praksis.

Lalu, bagaimana cerita Qabil-Habil diterjemahkan Syari'ati menurut perspektif filsafat sejarah ke dalam konteks sosiologi agama? Pertanyaan inilah yang akan dianalisis pada bagian berikut ini.

Dari Cerita Qabil-Habil ke Sosiologi Agama

Menurut sejumlah kitab suci, Adam adalah manusia pertama. Ia diciptakan dari segumpal tanah "liat" (*cly*) yang ditiupkan ke dalamnya roh (*spirit*) Ilahiah. Menurut Syari'ati, pada prinsipnya sejarah dialektis kehidupan umat manusia dimulai dan beranjak dari dua dimensi kontradiktif esensi penciptaan Adam di atas. Roh Ilahiah sebagai simbol spirit kesucian yang selalu menuju ke arah kutub kebaikan, dan unsur tanah liat sebagai simbol kekotoran yang selalu menuju ke kutub keburukan. Pada tataran ini, dialektika historis-sosiologis bersifat subjektif,[8] di mana dalam proses "menjadi" atau "memiliki", manusia hanya mengalami pertentangan antara dua kutub elementer tadi.

Pertentangan internal antara Ilahiah dan sifat kekotoran

---

[8] Ali Syari'ati, *Ibid.*, h. 98.

manusia secara fenomenal juga dapat menampakkan diri dan dibaca dalam segala bentuk realitas keseharian, baik dari dimensi politik, sosial, budaya, maupun agama. Bagi Syari'ati,[9] cerita pembunuhan yang dilakukan Qabil terhadap saudaranya Habil pada awalnya adalah refleksi dari pertentangan internal abadi dalam diri manusia. Cerita ini, kemudian dijadikan dasar utama pemikiran historis-sosiologis untuk menerangkan perjalanan sejarah umat manusia, terutama tentang bagaimana umat manusia akhirnya harus terpecah menjadi dua kutub yang tidak bisa disatukan.

Menurut banyak sumber, cerita kasus pembunuhan di atas dimulai dari percekcokan mulut yang bermula dari ketidaklapangan dada Qabil menerima keputusan Adam, ayahnya, tentang masalah pertunangan Habil dengan saudara perempuan kembarnya. Sebetulnya, berdasarkan pada ketetapan Adam, Habil-lah yang berhak menikah dengan wanita tadi. Namun, Qabil tidak menerima keputusan tersebut, bahkan ia merasa lebih berhak menikah dengan wanita itu mengingat ia adalah saudara kembarnya.[10] Perselisihan tersebut tidak bisa diselesaikan oleh mereka berdua, dan kemudian mereka sepakat untuk menghadap Adam guna meminta fatwa penyelesaian.

Setelah melalui proses rekonsiliasi dan negosiasi, akhirnya upaya damai mereka menyepakati tawaran Adam. Di dalam kesepakatan bersyarat itu, mereka menyetujui bahwa untuk menentukan siapa di antara mereka yang paling berhak mendapatkan wanita yang dipertentangkan keduanya diharuskan mempersembahkan pengorbanan masing-masing kepada Allah.

[9] *Ibid.* Lihat juga Syari'ati, *Tugas Cendekiawan, op.cit.*, h. 39.

[10] Menurut banyak kitab tafsir, umpama karangan Sulaiman bin Umar Al-'Ajili, *Al-Futuhat Al-Ilahiyah* (Singapura: Sulaiman Mar'ie, tt), h. 481, pasangan Adam-Hawa selalu dikaruniai dengan anak kembar berlawanan jenis kelamin. Menurut ketentuan yang dibuat Adam, setiap anak tidak boleh menikah dengan saudara kembarnya.

Di dalam bahasa Kitab Tafsir *Al-Futuhat Al-Ilahiyah,* isyarat diterimanya salah satu persembahan pengorbanan adalah turunnya kemilau api putih (*flash*) dari langit yang kemudian melahap suguhan pengorbanan itu. Sebaliknya, jika pengorbanan ditolak, maka akan turun burung atau binatang buas yang akan memangsanya. Siapa di antara mereka yang pengorbanannya diterima Allah, maka secara otomatis dialah yang berhak menikah dengan wanita yang dipertentangkan tadi.

Syarat dan implikasi pengorbanan yang telah disetujui disikapi secara berbeda oleh keduanya. Habil mempersembahkan seekor unta yang terbaik di antara sekian banyak ternaknya. Sementara Qabil, menyuguhkan seonggok gandum yang layu dan kurang berisi. Habil, dari sisi ini, tampak berupaya semaksimal mungkin dan tulus dalam hal pengorbanan; sedangkan Qabil menampakkan sikap kelicikan. Ia ingin meraup keuntungan yang maksimal tanpa mengimbanginya dengan pengorbanan. Ringkas cerita ternyata pengorbanan Habil yang diterima Allah. Walaupun Qabil-Habil sudah menyepakati upaya damai dan segala konsekuensinya. Namun, Qabil tetap tidak menerima kekalahan dan kegagalannya mempersunting wanita yang diinginkan. Kelicikan dan penolakan Qabil berakhir pada sikap penentangannya yang sangat radikal: membunuh Habil.

Bagi Syari'ati masalah yang sangat mendasar dari cerita di atas, adalah mencermati dan mempertanyakan menurut kaca mata sosiologi agama. Kenapa salah seorang anak Adam menjadi pembunuh? Sementara, yang satunya begitu saleh dan rela mati martir tanpa kebencian demi pengorbanan dan pengabdian dirinya kepada cinta kasih Allah? Kemudian, pesan-pesan simbolik apa yang dapat ditangkap dari cerita pembunuhan di atas?

Menurut Syari'ati, perbedaan sikap kedua anak Adam dalam menyikapi titah dan keputusan orang tuanya jelas tidak

ditentukan oleh faktor-faktor eksternal,[11] seperti pengaruh lingkungan atau doktrin agama yang diajarkan Adam. Perbedaan itu juga bukan disebabkan oleh Qabil tidak mengetahui dan memahami doktrin agama tentang pembunuhan. Kesimpulan Syari'ati di atas tentu bukan tanpa alasan. Katanya,[12] "Kalau memang Qabil dan Habil dibesarkan dalam segala kesamaan suasana, agama, nilai etika, dan lain-lain, maka tentunya mereka akan menampakkan corak perilaku yang sama pula, tetapi pada kenyataannya tidak."

Dengan mengritik logika Environmentalisme, Syari'ati ingin mempertegas bahwa perbedaan itu lebih disebabkan oleh pecahnya (dualitas) kesatuan internal dari "aku", yaitu keseimbangan antara dimensi kebaikan dan keburukan "aku" dalam diri manusia ketika menafsirkan dan menyikapi[13] kondisi objektif yang ada sesuai dengan cara pandang keduniaannya (*world-view*). Corak pandang seperti ini terpencar pada ragam pekerjaan yang ditekuni oleh Qabil dan Habil.

Di dalam logika Syari'ati, keterpecahan kesatuan aku yang manifes, terutama dalam keyakinan keagamaan, tidak berarti identik dengan pengakuan terhadap dualisme ketuhanan dalam tradisi paham keagamaan primitif, yaitu keterpisahan esensi Ilahiah secara absolut antara dewa atau "Tuhan" Pencipta, dan kebaikan agama dengan dewa penghancur dan kesengsaraan,

---

[11]Menurut paham Environmentalisme, perilaku dan kepribadian seseorang lebih banyak ditentukan faktor lingkungan yang mengitarinya, terutama lingkungan keluarga dan sosial-budaya.

[12]Ali Syari'ati, *Tugas Cendekiawan, op.cit.*, h. 40. Lihat juga Syari'ati, *On the Sociology, op.cit.*, h. 102—103.

[13]Bagi Syari'ati, realitas keagamaan tidak lain adalah manifestasi dari sikap seseorang terhadap doktrin-doktrin keagamaan. Artinya, sebetulnya yang penting dan menentukan bagi realitas keagamaan bukanlah nilai-nilai internal dari doktrin agama itu sendiri, melainkan kesadaran subjek dalam menafsirkan doktrin-doktrin tersebut. Untuk isu ini silahkan lihat Ali Syari'ati, *Tugas Cendekiawan, op.cit.*, h. 35—36.

atau antara malaikat dengan iblis, tetapi ia lebih tepat disebut sebagai sebuah sikap mendua (*shirk*)[14] dan cara pandang oportunis keduniaan seseorang diwakili Qabil yang lebih menonjolkan aspek manipulatif untuk kepentingan dan keuntungan dirinya sendiri.

Bagi Syari'ati, potret Qabil maupun Habil secara simbolik lebih dari sekadar gambaran sosok individual manusia, tetapi ia menggambarkan corak ideologi dan paham kolektif (Qabilisme dan Habilisme). Berdasarkan pada penafsiran simbolik seperti itu, kendati Qabil dan Habil secara individual telah meninggal, tetapi paham yang mewakili ideologi dan kepentingan mereka masing-masing tetap terus bertahan dengan modifikasi dan perubahan di sana-sini melalui dialektika abadi dalam diri manusia.

Untuk mengelaborasi corak tafsiran di atas, Syari'ati mengkritisi latar belakang pekerjaan Qabil dan Habil, kemudian menganalisisnya dengan pendekatan sosiologis. Katanya, persembahan Qabil yang berupa gandum menyimbolisasikan profesinya sebagai seorang petani, sedangkan persembahan Habil yang berupa ternak unta menyiratkan bahwa ia seorang pengembala.[15] Di sini, Syari'ati cukup simbolik dalam menerjemahkan isyarat esensi persembahan dan segala konsekuensinya. Menurutnya, dengan jenis persembahan

---

[14]Syari'ati tidak menafsirkan *shirk* dari alur logika teologi tradisional: bersikap dan berkeyakinan dengan menggandakan Tuhan. Namun, baginya konsep *shirk* merupakan cara pandang keduniaan (*world-view*), di mana alam semesta dipahami sebagai rakitan tatanan yang diskordan dan penuh dengan keterpecahan, kontradiksi, dan heterogenitas, serta memiliki variasi kutub yang saling berbenturan dalam hal tujuan.

Sebaliknya, tauhid dipahami Syari'ati sebagai (juga) cara pandang keduniaan yang menganggap seluruh alam semesta sebagai satu kesatuan yang utuh, tidak dalam dikotomi surga dan neraka, dunia dan akhirat, alam dan supranatural, esensi dan makna, serta jiwa dan jasad. Konsep tauhid menganggap seluruh eksistensi sebagai formasi dan kehidupan tunggal, organisme kesadaran yang esa. Lihat Syari'ati, *On the Sociologi, op.cit.*, h. 82.

[15]Ali Syari'ati, *On the Sociology, op.cit.*, h. 98; Syari'ati, *Tugas Cendekiawan, op.cit.*, h. 40—41.

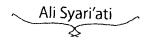
tersebut, Habil tampak mewakili periode sejarah pastoral. Yaitu, era Sosialisme primitif ketika eksistensi manusia bergantung pada alam bebas—kehidupan duniawi tanpa pemilikan individual—serta corak gaya kehidupan seseorang terobsesi untuk mencapai kesempurnaan tanpa harus dihadang monopolisme, ketamakan, pemberontakan, kekerasan, dan bias-bias keduniaan lainnya.

Sebaliknya, Qabil mewakili tahap sejarah lain di mana hak-hak kepemilikan sudah melembaga dan ketika sumber-sumber produksi, terutama alam, telah dimiliki dan dieksploitasi; alat produksi dimonopoli kelompok tertentu yang biasanya oleh mereka yang diuntungkan dengan sistem dan ideologi yang ada. Oleh karena semua orang berupaya untuk memiliki.[16] Akibat proses dan upaya pemilikan bukanlah sebuah perjuangan tanpa dialektika. Pertentangan kepentingan, dari sisi pertentangan kelas, persisnya tidak dapat dihindarkan sehingga kemunduran melahirkan budaya kekerasan, pemaksaan, perbudakan, dan penindasan, kemudian melembaga menjadi sistem dan kekuatan sosial-politik agama Qabilisme.

Selain itu, tanpa bisa dihindarkan, hal ini diikuti dengan munculnya ideologi tentang "dimiliki" dan "memiliki". Ideologi ini tidak hanya semakin melembaga hak pemilikan materiel, tetapi juga telah menciptakan implikasi psikologis hierarkis dan terus menampakkan struktur sosial dan sistem sub-budaya tertentu dalam relasi dan sistem produksi yang tidak seimbang; antara objek dan subjek; antara buruh dan majikan; antara bawahan dan atasan; antara budak dan tuan seperti yang tampak dalam sistem kapitalisme.

Bahkan, ideologi kepemilikan dan hubungan hierarkis seperti digambarkan di atas juga melahirkan proses objektivikasi.

---

[16]Syari'ati tampak berupaya menerangkan logika paham kepemilikan ini dari perspektif Marxian tentang pertentangan kelas di masyarakat.

Untuk memiliki, orang tidak perlu merasa bersalah walaupun harus mengobjektivikasi, mengorbankan, dan mengeksploitasi orang lain. Sebab, cara-cara seperti ini merupakan sebuah keharusan, paling tidak bagian inti dari sistem paham kepemilikan. Proses objektivikasi dan eksploitasi dimungkinkan secara sengaja untuk dapat dipertahankan dengan dicarikan dasar pembenarannya, melalui tafsiran terhadap teks-teks keagamaan atau penciptaan diskursus-diskursus, baik dari dimensi sosial, politik, ekonomi, maupun budaya.

Di dalam sistem budaya yang monopolistik, eksploitatif, dan represif, apakah agama menjadi ditinggalkan atau paling tidak mengalami marjinalisasi fungsi? Dengan kata lain, walaupun Qabil telah menolak titah bapaknya dan menentang Tuhan dengan membunuh saudaranya, apakah agama bagi Qabil dan Qabilisme menjadi tidak penting untuk melestarikan kesinambungan dominasi? Kedua belah pihak, baik aliran Qabilisme dan Habilisme semuanya menggunakan senjata agama untuk gerakan mereka.[17] Bahkan, mengingat manusia adalah makhluk religius. Akibatnya, agama tetap merupakan kekuatan potensial untuk dijadikan sebagai alat menopang kelanggengan hidup manusia.

Di dalam hal ini, walaupun Qabil telah menentang ketentuan Tuhan, agama tetap saja dijadikan acuan prinsipil untuk pertimbangan konsep strategi tentang bagaimana mengamankan dan melestarikan sistem dan ideologi yang sudah ada untuk kepentingan kelas spesifik. Agama di tangan mereka selalu dijadikan dan ditafsirkan secara instrumental sebagai basis untuk mempertahankan dan melestarikan dominasi mereka atas kelompok lain dalam segala konteks kehidupan; dari segi sosial, kultur, politik, mental, hingga bahkan pada aspek religius.

Menurut Syari'ati, realitas kehidupan beragama dan

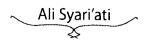
[17]Ali Syari'ati, *Tugas Cendekiawan, op.cit.,* h. 38.

bermasyarakat terus di warnai oleh konflik dan pertentangan abadi antara kelompok yang menganut paham Qabilisme dan Habilisme. Namun, kelompok beraliran Qabilisme cenderung menang dalam pertarungan dan terus berkuasa atas Habilisme. Sebagai sebuah paham keagamaan yang banyak diwarnai oleh cara pandang keduniaan, potret kelas Qabil sering berwajah multipel, paling tidak tiga kelompok elit yang terus berkuasa di masyarakat, yaitu kapitalis, penguasa, dan agamawan.[18] Ketiga wajah tersebut secara kolaboratif terus menjalin kerja sama untuk melestarikan dominasi mereka atas kelas pesaingnya,[19] termasuk dalam hal ini kasus penguasa Iran seperti yang banyak diprovokasikan oleh Syari'ati.

Di dalam kerja sama tersebut, ketiga wajah elit di bawah koordinasi penguasa memainkan peranan dialektis masing-masing. Kaum Kapitalis "berkewajiban" menyuplai dana untuk menunjang kebutuhan kedua pihak mitra kerjanya. Sementara itu, kelompok Agamawan pemerintah terus mengonstruksikan paham-paham keagamaan, elit penguasa memanfaatkan kekuasaan untuk memaksakan dan mengawasi penerapan doktrin keagamaan yang telah dikonstruksikan para agamawan tadi.

Kolaborasi para agamawan dengan penguasa dan kapitalis seperti yang disinggung Syari'ati mungkin telah menggejala di mana-mana. Bahkan, Khalil Gibran, sastrawan asal Libanon yang menetap di Amerika Serikat, pernah mengilustrasikan peran kerja sama agamawan dengan kelompok eksploitatif dengan simbol iblis melalui bahasa cerita fiktifnya. Katanya, suatu ketika seorang

[18]Dalam bahasa Alquran, kelas Qabil dengan tiga wajah diwakili oleh Qarun sebagai kelas kapitalis, Fir'aun sebagai kelas penguasa, dan Bal'aam Baura sebagai kelas agamawan yang bertugas di bawah komando dan mengabdi untuk rezim penguasa.

[19]Ungkapan di atas, sebetulnya sebagai upaya kritik Syari'ati terhadap penyimpangan konsep-konsep keagamaan Syi'ah yang diakibatkan oleh persengkongkolan tokoh agamawan dengan para penguasa oportunis Rezim Shah. Lihat Abdul Aziz Schedina, *Ali Syari'ati, op.cit.*, h. 259.

agamawan oportunis baru pulang mengobati warga yang baru terkena gangguan iblis, sebut saja kesurupan. Saat perjalanan pulang, dia melihat seorang kakek tua renta terseok jatuh ke dalam selokan di pinggir jalan. Tanpa menghiraukan pekikan si kakek yang meminta tolong tersebut, tokoh agamawan ini berlalu tanpa ada gemingan perasaan kasihan seperti yang selalu dikhotbahkan di sana-sini. Bahkan, jeritan dan gambaran yang mengenaskan dari si kakek tua sama sekali tidak bisa meluluhkan ketidakpedulian dan keangkuhan figur agamawan ini.

Sebetulnya, si kakek tua yang terjatuh tadi adalah sosok iblis yang sedang menyamar jadi manusia untuk menguji kepribadian sang agamawan. Setelah pekikannya tidak dihiraukan, sang kakek lalu berteriak, "Hai agamawan, bukankah kamu baru pulang dari rumah si anu yang mengalami "kesurupan." Si agamawan kontan saja terkejut mendengar teriakan tadi. Bagaimana tidak, toh yang melihat dan mengetahui kepergian sang agamawan ke rumah korban tadi hanya segelintir teman dekatnya. Dengan sedikit penasaran, ia kembali menghampiri si kakek yang masih terlihat loyo dan lusuh terendam dalam genangan air selokan, kemudian ia bertanya, "Hai! sebetulnya siapa sih kamu," kata agamawan. "Saya ini iblis," jawab si kakek tua.

Mendengar sahutan seperti itu, si agamawan menampakkan kegusarannya, kemudian terus berlalu kembali tanpa menghiraukan apa yang akan terjadi pada diri si kakek. Merasa ucapannya ditanggapi dengan penuh kebencian, sang iblis kemudian bertutur lirih, bukankah kamu diundang ke sana untuk mengobati seseorang yang diganggu iblis? Dan itu atas jasa saya. Nah kalau saya mati, maka kamu akan kehilangan pekerjaan, karena tidak ada lagi orang yang sakit akibat gangguan kaum kami.

Mendengar "ocehan" itu, si agamawan lalu berhenti

sejenak sambil merenungkan kata-kata iblis. Dia bergumam di benaknya, "Betul juga ucapan tadi," dan kesadaran ini pula yang mendorongnya berjalan kembali untuk menyelamatkan si kakek yang sedang terpuruk di selokan. Dengan ilustrasi Gibran ini, perlu ditegaskan bahwa untuk kepentingan kelompok tertentu, seorang agamawan beraliran Qabilisme sering tidak keberatan jika harus menggalang kerja sama atau kolaborasi dengan kelompok mana saja. Walaupun mereka harus memanipulasi isi kitab suci untuk kepentingan pribadi atau kelompoknya.

Walhasil, instrumentalisasi agama untuk kepentingan aliran Qabilisme bersumber dari sikap mendua yang tercermin dalam sikap *shirk* atau keterpecahan kesatuan aku yang kemudian menciptakan dualisme di segala aspek kehidupan, dan bahkan Tuhan sendiri juga terpecah ke dalam dua wajah yang kontradiktif. Lebih spesifik bahwa dualisme sikap dan kepribadian melahirkan infrastruktur masyarakat yang dualistik pula. Namun demikian, pada prinsipnya, baik paham Qabilisme maupun Habilisme, keduanya adalah sama-sama pandangan hidup religius. Satu-satunya yang membedakan mereka hanyalah corak visi penafsiran doktrin-doktrin Ilahiah. Paham Habilisme melihat sistem sosial sebagai refleksi suatu tata Ilahiah yang terangkum dalam konsep "tauhid" di mana Allah dijadikan sebagai sumbu kehidupan alam seisinya.

Sebaliknya, paham Qabilisme tidak melihat sistem sosial manusia sebagai bersumber dari tata kehidupan Ilahiah. Ia secara sosiologis lebih dilihat sebagai sistem sosial yang dikonstruksikan oleh dan untuk kepentingan manusia sebagai subjek, serta hubungan yang terbentuk pun tidak dalam relasi penghambaan antara Tuhan dan abdi, tetapi lebih pada pola "pemerkosaan" tata Ilahiah menurut visi keinginan manusia. Aliran Qabilisme sebetulnya tidak melenyapkan agama, tetapi ia melakukan

fragmentasi, degradasi, objektivikasi, dan dehumanisasi terhadap agama sehingga ia tidak dapat lagi menjadi pusat kegiatan masyarakat.

Di dalam cara pandang Qabilisme, kata Syari'ati bahwa citra ideal bumi melalui sindikasi agamawan-penguasa-kapitalis, direfleksikan ke langit (baca: Tuhan), tetapi bukan pada alur garis konsultatif, sebagaimana keinginan Tuhan yang tergambar dalam teks-teks ketuhanan, tetapi ia lebih sebagai upaya konfirmasi dan legitimasi. Yaitu, Tuhan yang dikonstruksikan sesuai dengan keinginan manusia, bahkan sebaliknya, tidak jarang pengatasnamaan kepentingan Tuhan untuk sebuah misi memburu kepentingan individual. Ungkapan politisasi agama atau berpolitik atas nama agama adalah salah satu bentuk dari refleksi paham Qabilisme. Pendek kata, topeng ketuhanan selalu dijadikan alasan untuk upaya pembenaran.[20] Bahkan, melalui tangan agamawan pemerintah, dukungan sistem logis yang dikembangkan para ilmuwan, dan filsuf; kelompok Qabilisme dilengkapi dengan sistem kepercayaan dan praktik-praktik yang khas, dengan norma-norma dan tingkah laku sosial; dengan nilai intelektual dan kultur tertentu yang cocok dengan keinginan ideologis dan cara pandang keduniaan Qabilisme.

Melalui peran subjek dalam mengonstruksikan keinginan-keinginan Tuhan, kata Syari'ati,[21] kelompok aliran Qabilisme dapat memainkan peranan dialektis licik antara yang objektif

---

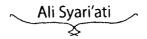
[20]Salah satu contohnya, orang secara gegabah tidak jarang berdalih kepentingan Tuhan untuk alasan pembunuhan. Mungkin perlu dicermati, apakah kekudusan Tuhan masih butuh darah manusia untuk sebuah upaya penyucikan-Nya; atau barang kali dengan membunuh tersebut justru kita telah mengotori kesucian Tuhan? Sebaliknya, paham Humanisme justru menyarankan: apakah tidak lebih baik jika kita membunuh Tuhan untuk kesucian manusia yang sering terhambat akibat kesalahpahaman terhadap Tuhan? Dua kritikan kontradiktif di atas tidak berarti menolak konsep jihad menurut Islam, tetapi itu dapat meluruskan kemungkinan kesalahpahaman kita memahami substansi konsep jihad.

[21]Ali Syari'ati, *Tugas Cendekiawan, op.cit.*, h. 45—46.

dan subjektif, agama dan kehidupan, dunia dan masyarakat. Dewa-dewa bumi (baca: sosial) bertugas menciptakan dewa-dewa langit atau ketentuan agama. Namun ironisnya, manusia diberitahu, dipaksa, dan dikondisikan melalui kerja sama penguasa-agamawan-kapitalis untuk memercayai dan mengakui bahwa dewa-dewa dan aturan-aturan bumi adalah ketetapan, serta refleksi keinginan Ilahiah yang berasal dari langit. Jadi, dengan cara seperti inilah objektivitas sosial atau dunia menciptakan subjektivitas religius.

Dari gambaran di atas, menurut Syari'ati, ada dua faktor dominan yang potensial untuk terus melanggengkan dualisme keagamaan dan melestarikan dominasi kekuasaan Qabilisme. *Pertama,* cara pandang keduniaan yang serba dualistik dan materialistik. Ideologi kapitalistik yang dibesarkan dalam pangkuan budaya materialisme, terutama melalui sistem pemilikan dengan segala bentuk implikasinya, bertanggung jawab terhadap malapetaka ini.

Kedua, perkembangan ilmu pengetahuan dan sains, terutama dengan pendekatan positivistik-empirik telah berhasil menciptakan sistem logis yang sengaja dikonstruksikan untuk keutuhan sistem materialisme ala Qabilisme. Keadaan ini secara berkesinambungan terus mengikis keberadaan masalah metafisik. Dengan demikian, kedua faktor di atas telah membengkakkan spirit kemanusiaan dengan penyakit absurditas dan membunuh pandangan hidup keesaan (tauhid) dan mematerialisasikannya.

Meskipun Syari'ati selalu menegaskan bahwa realitas keagamaan adalah potret kemenangan dan dominasi aliran Qabilisme, lalu apakah dengan cara pandang seperti ini, ia kemudian menyimpulkan bahwa seluruh realitas historis dan sosiologis keagamaan hanya dan selalu dimenangkan warisan paham keagamaan yang beraliaran Qabilisme? Syari'ati sedikit

agak pesimis dalam menjawab pertanyaan di atas. Ungkapnya,[22] karena Habil telah terbunuh, maka yang tinggal berkuasa adalah kekuatan paham Qabilisme yang terus diwariskan dan diwarisi oleh keturunannya.

Kendati sedikit pesimis, tetapi sikap Syari'ati tadi sebenarnya tetap konsisten dengan alur filsafat sejarahnya dalam menerangkan realitas sosio-historis. Menurut Syari'ati[23] bahwa sebuah periode sejarah merupakan periode khas dari suatu waktu di mana suatu rakyat memiliki karakteristik mental, religius, eksistensial, sosial, kultural, dan politik, baik khas maupun umum. Tidak jarang karakteristik tersebut mengkristal dan menjelma dalam kepribadian seseorang.

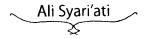
Namun demikian, ciri khas dan umum seperti itu dapat dan akan berubah secara gradual, bahkan tidak jarang cukup radikal, jika unsur-unsur yang memotivasi dan menggerakkan perubahan tersebut cukup memadai. Begitu pula halnya dengan realitas sosiologis kehidupan keagamaan. Dominasi paham keagamaan yang bercorak Qabilisme akan dapat digusur dengan paham keagamaan Habilisme melalui sebuah dialektika.

Menurut Syari'ati, perubahan di masyarakat dalam bentuk penentangan Habilisme terhadap paham keagamaan yang beraliran Qabilisme baru akan berhasil jika melalui dua cara. *Pertama*, melalui gerakan ideologis. Artinya, agama tidak akan bermakna untuk sebuah gerakan jika sebatas serangkaian keyakinan-keyakinan teologis saja. Namun sebaliknya, kesadaran praksis tentang pentingnya agama atau ideologisasi agama sebagai basis dan obsesi gerakan, justru mampu memberikan kualitas dinamis dan *powerful* pada keyakinan-keyakinan tadi. Dengan kata lain, gerakan dengan pengatasnamaan keagamaan, baru fungsional sejauh agama telah dijadikan ideologi gerakan.

[22]*Ibid.*, h. 42—43.
[23]*Ibid.*, h. 104—105.

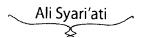
Dari sisi ini, Syari'ati sependapat dengan Erich Fromm tentang dua modus eksistensi dalam kehidupan sosial dan keagamaan, yaitu modus 'memiliki' dan 'menjadi'. Dengan modus memiliki, manusia dalam beragama cenderung merasa cukup dengan hanya mengenal dan memahami doktrin-doktrin keagamaan sebatas kumpulan-kumpulan pemilikan. Hanya sayangnya, dengan sistem pemilikan dalam modus ini pengetahuan-pengetahuan keagamaan yang dimiliki seseorang selalu diperlakukan sebagai objek. Sebaliknya, dengan modus menjadi, seseorang yang beragama dan memahami konsep-konsep keagamaan menilai agama sebagai citra dirinya. Artinya, jika bertindak bertentangan dengan doktrin keagamaan yang dipahami, maka ia selalu merasa telah menodai kebenaran agama. Di dalam modus menjadi ini, seseorang dalam bertindak selalu dibimbing oleh nilai-nilai religius yang telah menyatu dalam dirinya sebagai citra diri.

Kedua, perombakan terhadap realitas kegamaan tidak akan berarti, kecuali melalui perubahan intelektual. Perubahan semacam ini dinilai Syari'ati sangat strategis dan menentukan, mengingat pemapanan gerakan Qabilisme pada awalnya ditopang dengan gerakan kaum Intelektual. Oleh sebab itu, penyimpangan-penyimpangan keagamaan yang didewasakan melalui ujung tombak kekuatan intelektual harus pula dibongkar dengan gerakan yang serupa.

Walaupun selama ini realitas keagamaan cenderung menindas melalui tangan Qabilisme, Syari'ati tidak menyarankan masyarakat Islam meninggalkan agama. Agama harus tetap dipertahankan, tetapi setelah melalui proses purifikasi atau reformasi dengan cara kembali ke akar aslinya. Melalui proses inilah, tutur Syari'ati bahwa segala bentuk penyelewengan-penyelewengan ajaran agama yang telah dikonstruksikan oleh aliran Qabilisme tadi bisa dibenahi.

Catatan Penutup

Dari diskusi di atas dapat disimpulkan bahwa terpecah realitas keagamaan ke dalam varian Qabilisme dan Habilisme sepenuhnya disebabkan oleh keterpecahan aku dalam diri manusia dalam menyikapi pesan-pesan ketuhanan. Di tangan agamawan yang beraliran Qabilisme, agama cenderung dimanipulasi, dipahami, dan disikapi secara instrumental untuk kepentingan politik. Lebih jauh, konsep-konsep keagamaan dikonstruksikan oleh mereka melalui bantuan sindikasi kolaboratif penguasa-agamawan-kapitalis. Aliran Qabilisme dapat bertahan lama akibat berkembangnya cara pandang keduniaan yang serba materialistik dan perkembangan sains yang kemudian membuat manusia "sakit" dan terjebak pada kubangan.

Selain itu, kelompok Qabilisme tidak menghapuskan agama dalam memapankan dominasi mereka atas kelompok Habilisme, tetapi mereka secara sistematis telah memfragmentasikan dan melakukan dehumanisasi terhadap agama. Kemudian, yang lebih penting adalah mereka menerjemahkan agama dari visi yang menguntungkan mereka sesuai dengan cara pandang keduniaannya. Sebaliknya, di tangan aliran Habilisme, agama melalui konsep tauhid dipahami sebagai basis unitas yang tidak terpecahkan. Seorang Habilis dalam bersikap selalu mendasarkan pertimbangannya pada konsep keseimbangan antara dunia dan akhirat, manusia dan Tuhan. Tegasnya, tauhid mencakup segala manifestasi keyakinan keagamaan dalam kehidupan spiritual maupun materiel manusia dan ia menyempurnakan kesadaran etika dalam diri manusia.

Terakhir, walau paham Qabilisme telah berhasil mematerialisasi kehidupan manusia bahkan manusia itu sendiri, tetapi tidak berarti aliran Habilisme akan punah dari permukaan bumi. Menurut Syari'ati, kesadaran baru tentang konsep tauhid

telah mencurahkan perhatian seseorang untuk memulihkan kembali makna spiritual bagi alam untuk menolong manusia mencapai kesadaran keagamaan hakiki yang terjebak pada cara pandang dualistik. Hal ini tidak aneh, mengingat manusia itu sendiri secara eksistensial terdiri dari dua unsur spirit dan jasad.

Islam dan Masalah Poligami: Pemahaman Ali Syari'ati

— Nasaruddin Umar —

Ali Syari'ati memang dikenal sebagai seorang cendekiawan yang menjunjung tinggi objektivitas keilmuan. Sumber-sumber informasi dari kalangan Sunni, termasuk beberapa perawi hadis seperti Abu Hurairah tetap diterima, sekalipun itu ditolak umumnya kalangan Syi'ah. Dari situlah, apalagi ia pun sebagai seorang sosiolog dan ahli hermeneutik, pandangan Syari'ati tentang poligami dan kedudukan perempuan memberikan nuansa tersendiri.

Ia cenderung menonjolkan nilai-nilai humanistik dalam berbagai kajiannya. Tidak heran kalau karya-karyanya diminati banyak orang, tidak saja dari kalangan Syi'ah melainkan pula dari kalangan Sunni dan para orientalis. Karya-karyanya diterbitkan ke dalam berbagai bahasa, termasuk bahasa Indonesia.

Optimismenya terhadap Islam cukup besar. Ia tidak segan-segan membantah tudingan negatif Barat terhadap Islam, seperti kasus poligami dan pribadi Nabi Muhammad a.s. yang memiliki istri lebih dari empat.

Ditambah lagi, ia tergolong ilmuan yang penuh rasa percaya diri (*self assertive*), berani berbeda pendapat bukan saja dengan para pemikir Barat dan Sunni, tetapi juga dengan kalangan Syi'ah sendiri. Hari-hari suram yang dilaluinya cukup panjang, karena ia tidak ingin hidup di bawah taktis dan otoritas

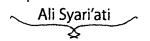
rezim penguasa yang tidak sesuai dengan prinsipnya. Ia sendiri keluar masuk tahanan, dan pada akhirnya gugur sebagai syahid.

Obsesi Syari'ati, sebagaimana terkesan di dalam berbagai karyanya, tampak ingin membebaskan umat manusia dari penindasan intelektual, ketidakadilan struktural, ketimpangan peran gender, kejumudan, dan kebodohan.

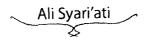
Pandangannya terhadap teks-teks keagamaan tidak bisa dipisahkan dengan situasi dan kondisi kapan teks itu dilahirkan. Baginya, sebuah teks tidak lahir dengan begitu saja, tetapi diantar dan dikondisikan oleh suatu suasana tertentu. Penafsiran terhadap sebuah teks tidak bisa dipisahkan dengan sebab *nuzul* kalau itu Alquran, atau sebab *wurud* kalau itu hadis. Tidak hanya itu, Syari'ati juga menekankan pentingnya menganalisis secara mendalam kata-kata yang terungkap di dalam teks. Ungkapnya:

> "Kata-kata adalah bagaikan makhluk hidup yang menjalani kelahiran dan kamatian. Ia mengalami masa kecil, pubertas, kedewasaan, kematangan, layu, dan akhirnya mati .... Bahasa adalah kesatuan kata-kata hidup yang dinamis dan selalu berubah, dan kata-kata tidak selalu bisa untuk secara statis tunduk pada kelaliman struktur, linguistik, psikologi, keterkaitan, semangat, dan moral."[1]

Di dalam buku kecilnya, *On the Sociology of Islam*,[2] dengan begitu menarik menguraikan kisah putra-putra Adam, Qabil dan Habil, sebagai simbol keadilan dan kelaliman; dan dalam bukunya yang lain, *Haji*,[3] ia membahas secara mendalam simbol-simbol haji dan objek-objek bersejarah dalam Islam. Intinya bukan saja untuk kepentingan ritual secara eksoterik, tetapi juga untuk dihayati secara esoterik.

[1] Ali Syari'ati, *Women in the Eyes and Mean of Muhammad*, terj. Sofyan Abu Bakar, "Wanita di Mata dan di Hati Rasulullah" (Jakarta: Risalah Masa, 1992), h. 60—61.
[2] Lihat Ali Syari'ati, *On The Sociology of Islam* (Berkeley: Mizan Press, 1979).
[3] Ali Syari'ati, *Haji* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1995), terj. Anas Mahyuddin.

Agak berbeda dengan beberapa pemikir lain, Syari'ati tidak pernah mengesankan superioritas laki-laki atau subordinasi perempuan. Baginya, kualitas dan kapasitas manusia tidak ditentukan oleh faktor jenis kelamin, suku bangsa, atau mazhab, dan aliran tertentu. Secara substantif, semua manusia berpotensi untuk menjadi manusia paripurna (*ahsan taqwim*) atau makhluk terjelek (*asfala sdfiltn*). Demikian pula setiap suku bangsa berpotensi menjadi umat pilihan (*khaira ummah*). Siapa pun yang dapat menjalani hukum-hukum yang telah ditetapkan, untuk itu merekalah yang akan menggapainya. Syari'ati menegaskan bahwa manusia adalah satu-satunya makhluk eksistensialis, karena hanya manusialah yang bisa turun naik derajatnya di sisi Tuhan.[4] Malaikat tidak bisa "turun" menjadi manusia atau binatang "naik" manjadi manusia. Namun, manusia dapat mengungguli malaikat dan manusia juga bisa sama dengan binatang atau lebih rendah lagi (*ka al-an 'am bal hum adlall*).

Pandangan Syari'ati tentang poligami bisa dilihat dalam satu buku kecilnya, *Women in the Eyes and Heart of Muhammad* yang kini sudah diterbitkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul "Wanita di Mata dan di Hati Rasulullah." Buku ini sebetulnya adalah sebuah naskah tanggapan Syari'ati terhadap pandangan stereotip Barat terhadap Nabi, terutama kepada Mr. Conde, seorang penulis Perancis, yang menyerang Nabi Muhammad Saw., dengan mengomentari persoalan poligami dan perkawinan beliau.

[4] Pandangan serupa juga ditegaskan Nasr. Untuk lebih jelasnya, lihat Sayyed Hussein Nasser, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Alien & Unwil LTD., 1972), h. 18—19.

Poligami dalam Lintasan Sejarah

Konsep poligami[5] *(ta'addudaz-zauja't)* dalam literatur Islam lebih umum dipahami sebagai pengumpulan dua sampai empat istri dalam waktu yang bersamaan oleh seorang suami.[6] Di dalam ilmu Antropologi, poligami dibedakan dalam dua bentuk: poliandri, yaitu perkawinan antara seorang perempuan dengan beberapa orang laki-laki; dan poligini, yaitu perkawinan antara seorang laki-laki dengan beberapa orang perempuan.[7]

Permulaan munculnya poligami tidak dapat ditentukan dengan pasti, tetapi diperkirakan hampir seusia umur manusia. Sejak ribuan tahun silam poligami sudah berlangsung secara wajar, bukan saja oleh kalangan raja-raja dan Nabi-Nabi, tetapi juga di semua tingkatan masyarakat.

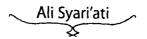
Pusat-pusat peradaban dunia di masa silam, seperti Babilonia, Syiria, dan Mesir telah lama mengenal poligami. Para raja di tempat ini tidak asing lagi dengan poligami, bahkan di Cina seorang laki-laki mempunyai istri 3000 orang adalah tidak asing.[8]

---

[5] Kata *poligami* berasal dari dari Bahasa Latin, *poly* atau *polus* berarti banyak dan *gamein* atau *gamos* berarti kawin. Di dalam *Webster's* disebutkan poligami ialah seseorang yang mempunyai dua atau lebih pasangan dalam waktu yang sama (*having two or more spouses at the same time*), h. 10—46. Istilah yang lebih tepat sesungguhnya ialah poligini, yaitu seorang suami mempunyai dua atau lebih istri dalam dalam waktu sama (*having two or more wives at the same time*) karena poligami bisa juga berarti poliandri, yaitu seorang wanita mempunya suami dua atau lebih dalam waktu yang sama (*having two or more husbands at the same time*).

[6] Lihat Mustafa As-Siba'i, *Al-Mar'ah Bana Al-Fiqh wa Alquran* (T.Tp.,: Nasyr Tauzi' Al-Maktabah Al-'Arabiyyah bi Halab, t.th.), h. 71.

[7] Lihat Carol R. Ember & Melvin Ember & Melvin Ember, *Anthropology* (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1973), h. 319—320. Di Indonesia yang paling populer adalah istilah poligami yang maksudnya adalah poligini, sedangkan poliandri tidak umum dikenal karena selain agama Islam—agama yang mayoritas dianut Bangsa Indonesia—tidak membenarkannya, juga secara umum budaya Indonesia menolaknya. Lihat Parsudi Suparlan, "Keluarga dan Kekerabatan", dalam *Manusia Indonesia Individu, Keluarga dan Masyarakat* (Jakarta: Akademi Presindo, 1968), h. 95.

[8] As-Siba'i, *op.cit.*, h. 71. Sumber ini dapat diperkuat dengan buku-buku novel dari Cina yang sering mengisahkan seseorang kawin dengan jumlah perempuan yang tidak dapat dihitung karena banyaknya istri menjadi simbol tinggi rendahnya kelas seseorang di dalam masyarakat.

Demikian pula agama-agama besar sebelum Islam, seperti agama Hindu-Buddha, agama Yahudi, dan agama Nasrani, telah memberikan pengakuan terhadap eksistensi poligami. Istri yang banyak merupakan simbol status sosial seorang laki-laki. Makin banyak istri makin tinggi pula status sosial seseorang.

Menurut Syari'ati, perkawinan yang dilakukan di dalam masyarakat dahulu tidak semata-mata didasari oleh rasa cinta dan keinginan untuk membina rumah tangga bahagia dan sejahtera, tetapi lebih kepada pertimbangan status sosial. Tulisnya:

> "Persoalan-persoalan politis, sosial, ekonomi, dan bahkan moral lebih menjadi pertimbangan utama perkawinan waktu itu dari pada cinta atau bahkan hasrat seksual."[9]

Syari'ati memberi contoh masyarakat Yunani Kuno, meskipun tingkat peradaban yang begitu tinggi, perkawinan dianggap sebagai sarana untuk menghasilkan keturunan. Pihak istri lebih berperan sebagai "ibu" bagi anak-anak-nya, bahkan ia jarang dianggap sebagai patner seksual, karena kepuasan seksual biasanya suami menemukan di luar rumah. Perempuan hanya diperlakukan sebagai penghasil keturunan. Para suami kebanyakan terlibat dengan skandal dengan gadis-gadis muda, sementara istri-istri yang sah diminta untuk tinggal di rumah, benar-benar hanya untuk menjaga rumah dan memelihara anak-anaknya.

Agama Kristen kini tampak menolak praktik poligami, tetapi sesungguhnya larangan tersebut bukan bersumber dari ajaran asli agamanya, tetapi lebih merupakan kelanjutan dari tradisi Romawi yang pernah "menyelamatkan" agama ini. Di dalam Bibel tidak ditemukan suatu ayat dengan tegas menolak poligami.

---

[9] Syari'ati, *Wanita, op.cit.*, h. 61.

Bahkan, dalam Bibel diceritakan bahwa King Salamon (Sulaiman) mempunyai istri 700 orang ditambah selir 300 orang. Perjanjian Lama dalam Bab Genesis (Kejadian) pasal 16 ayat (1) disebutkan bahwa Nabi Ibrahim (Abram) disuruh mengambil budaknya, Siti Hajar (Hagar), sebagai istri kedua. Juga disebutkan Nabi Ya'qub dan Nabi Daud mempunyai istri lebih dari seratus orang.[10]

Larangan poligami dalam agama Kristen muncul kemudian setelah renaisans, ketika hukum-hukum Gereja banyak menyerap hukum-hukum Romawi, sementara hukum-hukum Romawi banyak dipengaruhi oleh para pemikir humanis, terutama setelah Kaisar Yustianus menetapkan *Corpus Luris Civils* yang biasa juga disebut *Corpus Luris Yustianus* yang berisi hukum-hukum kekeluargaan. Hukum-hukum tersebut menyebar dari Romawi ke berbagai pelosok dunia dibawa dan dikembangkan oleh para penjajah seperti Napoleon yang terkenal dengan *code civil*-nya, yang di dalamnya menganut azas monogami.[11] Napoleon Bonaparte[12] yang menjadi simbol kekuatan Perancis menerapkan *code civil*-nya ke berbagai negara jajahannya di Barat, termasuk Belanda yang kemudian menjajah Indonesia dan menerapkan *BW* (*Buegerlijk Watbook*), yang pada prinsipnya juga menganut azas monogami.

Intensitas poligami di dalam masyarakat sangat ditentukan oleh kondisi-kondisi tertentu. Umpama, di negara-negara Barat sebelum meletusnya Perang Dunia, secara moral masih dianggap perbuatan yang tidak bijaksana, tetapi seusai perang tersebut

---

[10]Lihat *Alkitab* edisi bahasa Indonesia, hal. 22. Lihat pula Ahmad Abdul 'Azizal-Husain, *Al-Mar'ah wa Makanatuhafi Al-hlam* (T.TR: Maktabah Ash-Shahabah Al-Islmiah, T.th.), h. 109. Lihat pula Ash-Shiba'i, *op. cit.*, h. 74.

[11]Lihat Bibit Suprapto, *Liku-Liku Poligami* (Yogyakarta: Al-Kautsar, 1990), h. 125.

[12]Masih terdapat kontroversi dalam beberapa literatur mengenai pengaruh *Code Napoleon* dalam hukum kekeluargaan dalam dunia Islam. Dalam sejarah hukum, *Code Penal Napoleon* memang dikenal mempunyai pengaruh luas di berbagai negara, tetapi kalau inspirasi *Code Napoleon* tidak dapat dilepaskan dari pengembaraan intelektualnya ke Mesir selama tiga tahun. Kata *hiba* dan *wakaf* dalam teks *Code Penal* menjadi bukti adanya penganih kuat hukum Islam di dalamnya.

perempuan jauh lebih banyak daripada laki-laki, karena laki-laki banyak menjadi korban keganasan perang.[13]

Menyadari fenomena ketimpangan jenis kelamin tersebut, maka diadakanlah suatu konferensi di Munich, Jerman, pada 1948 yang *dispensed* oleh utusan pemuda dari berbagai negara yang intinya menyatakan rasa prihatin terhadap populasi yang sangat ekstrim antara jumlah laki-laki yang sangat berkurang, sementara jumlah perempuan makin membesar. Salah satu kesimpulan menarik dari konferensi itu adalah membenarkan poligami dengan berbagai alasan logika dan moral, seperti untuk mencegah terjadinya hubungan seksual secara tidak wajar, kendati hal ini menyalahi ketentuan gereja.[14]

Namun, pada agama Hindu, Buddha, dan Shinto tidak diperoleh penjelasan mengenai masalah poligami. Hanya dalam Kitab *Mahabarata* dan *Ramayana* banyak memuat cerita-cerita tentang kehidupan keluarga Kurawa dan Pandawa serta beberapa tokoh lainnya yang melakukan praktik poligami.[15] Akan tetapi, perlu diketahui bahwa kitab-kitab sakral agama-agama tersebut tidak mengatur persoalan muamalah dan munakahat sebagaimana halnya dalam Agama Islam.

Kontroversi di Sekitar Poligami

Kontroversi mengenai poligami, baik dalam konsep maupun penerapannya masih berlangsung hingga kini. Dari segi konsep masih diperdebatkan apakah Islam merestui eksistensi

---

[13]Uraian mengenai nasib dan status sosial janda dan anak yatim piatu dalam dunia Arab pada masa Nabi dibahas secara mendalam oleh Reuben Levy, dalam *The Social Structure of Islam* (London: Cambridge University Press, 1979), khususnya dalam bab II (*The Status of Women in Islam*) dan bab III (*The Status of Child in Islam*). Lihat pula Montegomery Watt, *Politik Islam dalam Lintasan Sejarah* (Jakarta: P3M, 1988), h. 3 dan 5.

[14]As-Siba'i, *op.cit.*, h. 75.

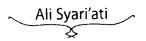
[15]Lihai Dibit Suprapto, *op.cit.*, h. 129.

poligami sebagai suatu institusi legal atau tidak; kalau legalitasnya diakui hingga kapan, dalam kondisi apa, dan syarat-syarat apa yang harus dipenuhi bagi seseorang yang hendak melakukan poligami?

Di dalam Alquran dan hadis tampak tidak ditemukan sikap yang tegas terhadap poligami. Dari satu segi, Alquran membenarkan poligami: "*Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya,*" (QS An-Nisa' [4]: 3).

Ayat ini jelas memberikan isyarat kebolehan melakukan poligami bagi orang yang memenuhi persyaratannya, tetapi persyaratan itu seolah-olah Alquran memustahilkannya: "*Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian,*" (QS An-Nisa' (4): 129)

Para ulama pun berbeda pendapat mengenai hal ini. Ada yang membolehkan, ada yang melarang, dan ada pula yang membolehkannya dengan persyaratan yang amat ketat. Demikian pula penerapannya dipelbagai negara Muslim, juga mengikuti pola pendapat ulama tersebut. Ada yang memperkenankannya dengan menegaskan di dalam perundang-undangan, ada yang melarangnya dengan tegas dan ancaman sangsi yang berat, dan ada yang membatasinya dengan syarat yang berat dan ketat di dalam perundang-undangan.

Perbedaan pendapat tentang hal tersebut tentu tidak dapat dipisahkan dari latar belakang sosial, budaya, sejarah, dan kondisi objektif di setiap negara Muslim. Pengaruh unsur

lokal terhadap konsep poligami terlihat dengan jelas di sejumlah negara. Terkadang beberapa negara menjadi penganut mazhab fiqih yang sama, tetapi mempunyai penerapan hukum poligami yang berbeda.

Kecenderungan makin ketatnya persyaratan poligami mempunyai beberapa latar belakang, termasuk di antaranya pengaruh gerakan feminisme di Barat yang membias ke Timur Islam melalui berbagai cara, seperti penjajahan, kedekatan geografis, atau hubungan khusus lain yang memungkinkan terjadinya persentuhan budaya dan hubungan intelektual antara Barat-modern dan negara-negara Muslim. Makin intensif hubungan tersebut makin kuat pula kecenderungan kebebasan perempuan di negara tersebut, makin "merdeka" kaum perempuan di suatu negara Muslim makin ketat pula persyaratan poligami.

Pandangan Ulama terhadap Poligami

Kedudukan poligami masih belum disepakati para ulama, baik di kalangan ulama Sunni maupun ulama Syi'ah. Mereka pada umumnya setuju adanya poligami, tetapi berbeda pendapat mengenai syarat-syaratnya. Ada yang memberikan syarat amat berat sehingga hampir mustahil malakukan poligami, dan ada pula yang memberi.persyaratan lebih longgar. Sementara, para pemikir Islam kontemporer cenderung meniadakan kemungkinan poligami.

1. Golongan yang Menolak Poligami

Golongan ini berpendapat bahwa sesungguhnya Islam menganut prinsip monogami dan mengecam praktik poligami sebagai perpanjangan tradisi Arab pra-Islam yang memberikan status dan kedudukan yang amat dominan kepada kaum laki-laki (*male-centris*). Meraka menolak dengan tegas pendapat jumhur ulama (*fuqaha*)

yang dianggapnya seolah-olah terlalu memihak kepada laki-laki.

Golongan ini berpendapat bahwa pada prinsipnya Islam adalah agama yang menganut asas monogami dan sesungguhnya tidak mentolerir keberadaan poligami. Alasan golongan ini, antara lain bahwa pada kenyataannya pertama kali Tuhan mencipta manusia adalah hanya seorang laki-laki (Adam) dan seorang perempuan (Hawa), kemudian mereka berdua kawin dan berkembang biak, sebagaimana dinyatakan dalam Alquran Surah An-Nisa' ayat (l), "*Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan 'zauj'-nya, dan dari pada keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.*"

Pendapat lain yang dikemukakan oleh golongan pertama ini, ialah kalau sejak semula Islam menganut prinsip poligami mengapa Tuhan menciptakan hanya seorang Adam dan seorang Hawa, lalu keduanya menjalin hubungan perkawinan, dengan kata lain, mengapa Tuhan tidak menciptakan beberapa Hawa untuk seorang Adam? Kenyataan ini membuktikan bahwa instituisi ideal sebuah perkawinan adalah seorang laki-laki dan seorang perempuan, lagi pula ayat pertama dari Surah An-Nisa' tadi menekankan persamaan antara laki-laki dan perempuan, karena keduanya diciptakan dari unsur yang sama *nafs* (*nafsin wdidah*).

Golongan ini tidak setuju menjadikan Surah An-Nisa' ayat (3), sebagai alasan yang membenarkan poligami. Oleh karena dalam ayat tersebut disyaratkan adanya kemampuan untuk berlaku adil, sementara dalam Surah An-Nisa' ayat (129) memustahilkan kemungkinan itu. Dr. Jamal J. Nasir Mantan Menteri Kehakiman

Jordania, memberikan komentar bahwa ayat 3 Surah An-Nisa' tersebut sesungguhnya dimaksudkan untuk menghapus poligami, bukan dasar hukum kebolehan berpoligami.[16]

Muhammad Abduh yang lebih cenderung menganut pendapat ini mengatakan bahwa boleh saja seorang laki-laki kawin lebih dari satu, tetapi harus memenuhi syarat adil sebagaimana ditegaskan dalam ayat (3) Surah An-Nisa'. Akan tetapi, lebih lanjut ia mengatakan bahwa syarat adil ini sesungguhnya teramat sulit dipenuhi. Apalagi Abduh menganut pendapat Abu Hanifah bahwa keadilan dalam ayat tersebut, meliputi tempat tinggal, pakaian, makanan, dan hubungan suami istri. Mengingat pula, lanjut Abduh, dampak poligami pada umumnya membawa bencana dalam kehidupan rumah tangga, maka dengan demikian poligami tidak sesuai dengan prinsip dasar Islam.[17]

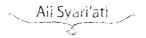
Qomaruddin Khan dan umumnya kaum Feminis Muslim tidak setuju adanya poligami dalam Islam.[18] Mereka menganggap bahwa poligami merendahkan derajat kaum perempuan, sementara Alquran secara umum tidak mentolerir adanya diskriminasi berdasarkan jenis kelamin (QS Al-Hujarat [49]: 13).

Senada dengan pendapat Abduh, Abu Zahrah memustahilkan seorang laki-laki dapat berlaku adil kepada istri-istrinya dengan mengutip Surah An-Nisa' ayat (129). Yang menarik dari pendapat Abu Zahrah ialah cara mengartikan ayat (3) Surah An-Nisa', bahwa bilangan dua, tiga, dan empat dalam ayat

---

[16]Jamal J. Nasir, *The Status of Women under Islamic Law* (London: Graham & Trotman, 1990), h. 24-26.

[17]Lihat Ahmad Al-Jarjawi, *Hikmah At-Tasyr wa Falsafaruhi* (Beirut: Daral-Fikr, T.Th.), h. 18—20.

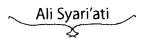
[18]Qamaniddin Khan, Ketua Departemnt of Islamic History, Islamic University, Bahrawalpur. Ia membuat pembelaan yang amat sistematis terhadap kaum perempuan. Ia dengan tegas menolak poligami dalam Islam dan kurang setuju mendapat jumhur ulama yang dinilainya telah merugikan kaum perempuan. Lihat Qamamddin Khan, *Status of Women in Islam* (Pakistan: Sterling Publishers Private Ltd., 1990), h. 16—26.

tersebut bukanlah menyatakan bilangan yang dapat direalisir, tetapi pada hakikatnya melarang, seperti sindiran orang Arab: *if al ma syi'ta* (kerjakanlah sekehendak hatimu), artinya jangan lakukan perbuatan itu.[19]

2. Golongan yang Mendukung Poligami

Golongan ini berpendapat bahwa poligami dalam Islam adalah suatu keniscayaan. Mereka yang mendukung pendapat ini beralasan bahwa poligami adalah suatu kenyataan yang tidak dapat dimungkiri, baik dalam sejarah panjang umat manusia maupun dalam sejarah dunia Islam. Pendapat ini didukung oleh jumhur ulama.

Jumhur ulama menjadikan ayat (3) Surah An-Nisa' sebagai dasar pemikiran. Hanya saja terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai ayat di atas. Huruf *waw* dalam ayat itu ditafsirkan para ulama secara beragam. Jumhur ulama mengartikan *waw* itu dengan "atau" sehingga berfungsi sebagai alternatif yang berarti "dua, tiga, atau empat". Jumhur ulama Sunni berpendapat bahwa batas maksimum yang diperbolehkan ialah empat orang. Mengawini lebih dari empat secara bersamaan tidak dibenarkan, dan hubungan seks dengan perempuan kelima hukumnya zina. Demikian pula anak-anak yang lahir dari padanya dihukum anak zina dan tidak sah mewarisi ayahnya.

Penafsiran lain dari angka-angka dalam ayat tersebut dilakukan oleh kelompok Syi'ah dan Dhahiriyah bahwa kata *matsna wa tsulatsa wa ruba'* menunjukkan lebih dari empat orang, karena huruf *waw* pada ayat itu tidak berarti "atau" melainkan simbol penambahan, bahkan ada yang mengatakan simbol perkalian sehingga batas maksimum istri bisa lebih dari empat. Jadi rumusnya, 2+3+4=9, karena huruf *waw* diartikan

[19] Muhammad Abu Zahra, Al-Ahwal Asy-Syakhshiyyah (Beirut: Dar Al-Fikr, T.Th.), h. 70.

sebagai simbol penambahan. Ada lagi yang berpendapat lebih banyak dari itu, yaitu menggunakan rumus: 2+2=4, 3+3=6, 4+4=8, sehingga menjadi 4+6+8=18, ada pula menggunakan rumus: 2x3x4=24. Bahkan, ada yang tidak membatasi jumlah maksimumnya karena kata: *fankihu ma thaba lakum min an-nisa'* adalah lafaz yang berlaku mutlak; sedangkan angka sesudahnya bukanlah pembatas (*muqayyad*), melainkan hanya keterangan untuk menghilangkan kebingungan kepada *mukhatab*, yang mungkin menyangka bahwa menikahi lebih dari satu orang perempuan adalah tidak dibolehkan.[20]

Jumhur menolak dengan tegas interpretasi yang dilakukan oleh kalangan Syi'ah yang membolehkan berpoligami lebih dari empat. Dasar penolakan jumhur, selain berdasar pada ayat (3) Surah An-Nisa', juga berdasar pada beberapa hadis.

Jumhur ulama juga berpendapat bahwa kalau memang dimaksudkan Islam datang untuk menghilangkan praktik poligami, mengapa ada alternatif yang ditunjuk di dalam Surah An-Nisa' ayat (3)? Tidak pernah ada perintah dan larangan di dalam Alquran yang tidak memiliki makna dan tujuan. Dengan mengatakan tidak ada poligami di dalam Alquran tentu tidak logis.

Selain menunjuk ayat, mereka juga manunjuk beberapa hadis, antara lain riwayat dari Salim yang diterima dari ayahnya menyebutkan:

> "Bahwasannya Ghailan Ibn Salamah masuk Islam dan ia mempunyai sepuluh orang istri, mereka itu pun memeluk Islam bersamanya. Kemudian, Nabi Saw. menyuruh Ghailan memilih empat di antara mereka."[21]

Kasus yang sama dengan Ghailan juga dialami oleh Qais

---

[20]Sayid Sabiq, *Fiqh As-Sunnah* (Beirut: Dar Al-Fikr, 1983), h. 96.

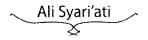
[21]*Ibid.* Lihat pula Ibn Rusyd, *Bidayat Al-Mujtahid* (Mesir: Mustafa Al-Babi Al-Halabi, 1960), h. 40.

Ibn Harits dan ia juga disuruh memilih empat di antara 70 orang istrinya.[22]

Pemahaman Ali Syari'ati

Syari'ati tidak banyak melakukan pendekatan fiqih terhadap poligami. Ia tidak mempersoalkan boleh atau tidaknya berpoligami, tidak pula menentukan secara rinci syarat-syarat berpoligami. Namun, secara umum tulisan-tulisannya cenderung membenarkan poligami asal kondisi objektif memungkinkan atau mengharuskan untuk itu. Boleh tidaknya berpoligami tidak semata-mata urusan personal, tetapi terkait dengan kondisi sosial budaya dalam masyarakat. Syari'ati melihat praktik poligami yang terjadi pada masa Nabi dan sahabat sebagai sesuatu yang wajar. Menurutnya, perlu dipahami bagaimana kondisi umat Islam ketika ayat poligami diturunkan? Ketika itu, umat Islam berada dalam suasana perang yang berkepanjangan, baru saja usai Perang Uhud, yang mengakibatkan kekalahan umat Islam. Bisa dibayangkan akibat sosial yang harus ditanggung dari suatu kekalahan perang yang kebanyakan pasukannya laki-laki. Betapa banyak perempuan terpaksa menjadi janda dan berapa banyak anak-anak yatim yang memerlukan biaya hidup. Lebih jauh, Syari'ati menegaskan:

> "Pada zaman kita sekarang ini, praktik poligami dianggap sebagai bentuk kejahatan terselubung terhadap perempuan. Namun di masa lalu, terutama di lingkungan masyarakat primitif, praktik poligami telah memungkinkan bagi para janda dan anak-anaknya yang telah kehilangan ayah untuk menikmati kehangatan, rasa aman, dan kesejahteraan keluarga. Masa depan mereka terancam kemiskinan, kesengsaraan, dan penindasan. Mereka akan terselamatkan dengan kehadiran seorang laki-laki yang pada zaman itu merupakan pelindung tunggal kaum

[22]Sayid Sabiq, *op.cit.*, h. 96.

perempuan dan anak-anaknya. Lebih dari itu, anak-anak yang kehilangan bapak karena perang, misalnya, akan mendapat perawatan dan bantuan baru di bawah sistem perkawinan poligami."[23]

Menurut Syari'ati tidak relevan mengukur keberadaan poligami pada masa Nabi dengan tolok ukur modern. Setiap masyarakat akan mengembangkan sistem dan institusi sosialnya secara berbeda. Ia mengecam kalangan pemikir Muslim kontemporer yang menyerang poligami dengan menggunakan tolok ukur modern.

"Apa yang saya ingin tekankan di sini, isu poligami dalam Islam di masa lalu, khususnya sebagian masyarakat primitif, tidak selayaknya dipandang berdasarkan konteks modern dan mengritiknya dengan menggunakan dasar pemikiran kontemporer."[24]

Syari'ati mengutip pendapat Jacques Berque, professornya ketika ia belajar di Paris:

"Jika seseorang memandang dan memberikan justifikasi atas suatu kejadian (*event*) dengan menghubungkannya dengan era dan lingkungan lainnya dan menerapkan pandangan berdasarkan waktu dan lingkungannya, maka akan membuat sempit wawasannya terhadap realitas, dan apa pun yang dikemukakannya akan dinilai tidak masuk akal (absurd)."[25]

Mengenai ayat-ayat yang berkaitan dengan poligami, Syari'ati mengomentari bahwa ayat-ayat itu turun untuk mengevaluasi tradisi pra-Islam yang tidak mengenal pembatasan jumlah istri. Surah Al-Nisa' ayat (1) tidak memerintahkan laki-laki untuk berpoligami, tetapi memberikan pembatasan jumlah istri.

[23]Ali Syari'ati, *op.cit.*, h. 13—14.
[24]*Ibid.*, h. 86.
[25]*Ibid.*, h. 13.

Sebagaimana umumnya masyarakat terkebelakang, Bangsa Arab pra-Islam belum mempunyai suatu institusi yang bertanggung jawab untuk memperhatikan para janda dan anak-anak yatim. Nasib mereka diserahkan kepada mereka masing-masing tanpa ada kekuatan politik yang mengaturnya. Turunnya ayat-ayat poligami memberikan dasar yang kuat untuk membentuk wadah dan institusi untuk memberikan perhatian kepada anggota masyarakat lemah (*dhu'afâ*).

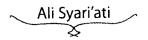
Keberadaan poligami menurut Syari'ati, mungkin dipandang sebagai suatu bentuk penindasan, tetapi dalam kondisi tertentu dianggap sebagai upaya pembebasan. Syari'ati menunjuk negara-negara Eropa sesudah Perang Dunia II yang mengalami krisis besar karena tewasnya jutaan manusia, terutama laki-laki karena perang. Keadaan ini menimbulkan aksi protes terhadap gereja (Katolik) yang melarang poligami dan pada akhirnya poligami dianggap sebagai salah satu kebutuhan sosial.[26]

Jadi, praktik poligami dalam Islam, menurut Syari'ati, harus dilihat dari keseluruhan aspek ajaran Islam dan latar belakang sosial budaya di mana Islam diturunkan. Islam tidak bermaksud menyudutkan perempuan dengan memberi pengakuan terhadap poligami, sebagaimana dalam ayat (3) Surah An-Nisa'.

Konsep poligami dalam Islam tidak dapat dikaitkan dengan pribadi Nabi yang mengawini beberapa perempuan. Kawin lebih dari empat menurut ulama Sunni adalah dispensasi khusus bagi Nabi. Namun bagi Syari'ati, memberikan rasionalisasi setiap istri Nabi. Pemilihan seksual, kalaupun ada, itu masih sangat kecil dibanding misi sosial dan misi dakwahnya.

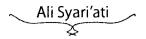
Motivasi Nabi memiliki beberapa istri adalah sebagai imbalan jasa, hiburan, dan bantuan terhadap beberapa janda (perlu diketahui bahwa Nabi Muhammad hanya mengawini

---

[26] *Ibid.*, h. 85.

dua orang gadis di antara sembilan istrinya), untuk memberi perlindungan kepada anak-anak yatim yang kehilangan ayahnya karena syahid di medan perang; untuk memperkokoh ikatan persahabatan dan mencegah terjadinya perpecahan; dan untuk menarik suatu suku menjadi penganut agama Islam.

Syari'ati dengan uraian yang sangat menarik memaparkan motif-motif yang menjadi latar belakang perkawinan setiap istri Nabi. Di dalam buku kecilnya itu, Syari'ati mengungkapkan sembilan istri Nabi, yaitu 'Aisyah, Saudah, Hindun (Ummu Salamah), Juwairah, Safiyah, Maemunah, Hafsah, dan Zainab. Entah kenapa Khadijah tidak masuk dalam pembahasan ini. Setiap istri Nabi mempunyai kekhususan dan peranan dalam mengembangkan misi kerasulan Nabi Muhammad Saw..

Tuduhan para penulis Barat yang menyamakan Nabi sebagai Don Juan, seorang tokoh legendaris Spanyol yang diasosiasikan sebagai pemburu wanita (*womanizer*), adalah tidak benar. Nabi mengawini mereka lebih kepada pertimbangan sosial daripada hasrat seksual.

Muhammad berusia 25 tahun, usia ideal dan idola seorang pemuda, tetapi ia memilih seorang janda yang berusia 40 tahun, sudah dua kali kawin, dan mempunyai dua anak dari suami sebelumnya. Wajah tampan, cerdas, dan perkasa seperti Muhammad tidak sulit mencari istri yang lebih mudah dan ideal. Apalagi Muhammad ketika itu masih terbebas dari tanggung jawab sosial sebagai nabi dan rasul. Namun dengan berbagai pertimbangan, ia memilih Khadijah sebagai pasangan hidup. Nabi Muhammad tidak pernah kawin sebelum Khadijah meninggal dalam usianya yang ke 70 tahun. Bagaimana mungkin Nabi dituduh mencontohkan sikap *epicurean*, gaya hidup yang berorientasi kepada kemewahan duniawi, dan kepuasan biologis di Madinah? Padahal di Madinah, Nabi sudah berusia lanjut,

53 tahun, dengan wahyu-wahyu Ilahi di pundaknya, belum lagi tanggung jawab militer dan politik yang berat.

Nabi Muhammad mengawini beberapa orang didorong oleh rasa tanggung jawab sosial yang tinggi terhadap beberapa pejuang yang terlantar seperti Hindun (Ummu Salamah), ia adalah istri Abdullah Makhzunmi, seorang sahabat karib Nabi dan pejuang besar yang gugur di peperangan. Semenjak suaminya meninggal hidupnya terlantar bersama anak-anaknya, lalu Nabi mengawininya. Demikian pula Saudah, salah seorang perempuan yang pernah disiksa karena masuk Islam, lalu Nabi menganjurkan untuk mengungsi ke Habasyah. Sekembalinya dari tempat pengungsian suaminya sudah meninggal dan hidupnya terlantar, lalu Nabi mengawininya.

Nabi mengawini Ramlah (Ummu Habibah), puteri Abu Sufyan yang pernah menjadi musuh bebuyutan Nabi. Ia lebih memilih berpisah dengan orang tuanya demi mempertahankan keyakinannya. Nabi mengawininya sebagai penghargaan dan sekaligus untuk mengangkat martabatnya. Agak mirip dengan nasib Juwariah dan Safiyah, dua orang perempuan rampasan perang yang dibebaskan oleh Nabi, lalu dikawininya untuk memberikan rasa percaya diri kepadanya.

Mengenai kasus Zainab yang mendapat sorotan orientalis, Nabi dituduh mengambil istri anak angkatnya, Zaid Ibn Haritsah (sebelumnya seorang budak berdarah Syiria). Nabi mengawinkannya dengan Zainab, seorang perempuan terhormat. Sayang sekali hubungan antara keduanya tidak berlangsung normal, salah satu sebabnya oleh citra Zaid sebagai bekas budak masih belum bisa diterima di kalangan keluarga Zainab. Akhirnya, keduanya memilih untuk bercerai. Setelah beberapa waktu lamanya, Zainab dikawini oleh Nabi. Meskipun wajah Zainab terkenal cantik, bukan faktor itu yang menjadi motivasi

Nabi. Seandainya hal itu, maka sejak awal, sebelum Zaid, Nabi dapat mengawininya.[27]

Catatan Penutup

Poligami menurut Syari'ati adalah suatu keniscayaan. Di dalam suatu kondisi tertentu, poligami dapat dinilai merugikan perempuan, tetapi dalam kondisi lain bisa saja menjadi kekuatan pembebas perempuan. Poligami bukan persoalan halal atau haram, boleh atau tidak, atau persoalan fiqih semata, tetapi lebih merujuk kepada suatu kondisi sosial budaya tertentu. Pada saat realitas masyarakat menganggapnya wajar, seperti ketika masa Nabi, maka pada saat itu poligami dapat dibenarkan. Sebaliknya, kalau kondisi masyarakat menganggapnya merugikan, maka pada saat itu poligami bisa ditolak.

Ayat-ayat dan hadis-hadis poligami tidak menyerukan laki-laki untuk berpoligami, tetapi sebaliknya, dimaksudkan untuk membatasi jumlah istri laki-laki, di mana ketika itu, laki-laki boleh kawin tanpa batas. Konsep poligami dalam Islam bermaksud untuk melembagakan suatu institusi yang prihatin terhadap nasib para janda dan anak yatim. Syarat adil yang ditekankan dalam Surah An-Nisa' ayat (3), semakin memperkuat anggapan bahwa yang ditekankan dalam teks tersebut bukan pada poligaminya, tetapi kekuatan pembebasnya terhadap kelompok masyarakat lemah.

Poligami yang dilakukan Nabi Muhammad sangat berbeda dengan poligami yang telah dilakukan oleh para kaisar dan raja-raja lain yang dimotivasi oleh hasrat hedonistik. Setiap perkawinan Nabi dilatarbelakangi oleh suatu kepentingan sosial dan dakwah dalam kapasitasnya sebagai seorang Nabi dan Rasul. Istri-istri Nabi lebih banyak dikawini ketika Nabi berusia senja, dan ketika

[27]*Ibid.*, h. 34—35.

sedang intensif mengembangkan misi kerasulan di Madinah.

Di dalam menilai konsep poligami dalam Islam, hendaknya tidak menggunakan parameter modern apalagi dengan perspektif feminisme. Poligami dalam Islam disemangati oleh suatu prinsip bahwa para janda dan anak-anak yatim sama-sama berhak memperoleh kehidupan yang layak dan terhormat.

Genesis: dari Dentuman Besar ke Revolusi
Tinjauan Filosofis tentang Puisi Ali Syari'ati

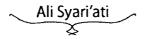
— Ahmad Nurullah —

Persepolis, tahun 1971. Di makam Cyrus yang Agung, Shah merayakan 2.500 tahun pemerintahan monarki di Iran. Dengan lantang, ia menyuarakan gagasannya untuk membawa Iran ke gerbang peradaban besar. Sebaliknya di Husayniyyah Irsyad, Ali Syari'ati mengecam 5.000 tahun ketidakadilan, penindasan, dan diskriminasi kelas. Bahkan blak-blakan, ia menuding Shah sebagai penindas rakyat, sehingga diperlukan seorang pemimpin dan juru selamat seperti Imam Ali: untuk membebaskan rakyat dengan pedangnya, dan sekali lagi menegakkan sistem yang adil berdasarkan persatuan dan mazhab berpikir Islam sejati.[1]

Maka, pada 13 November tahun itu, Ali Syari'ati pun berpidato. Dengan gayanya yang khas, ia meneriakkan tanggung jawab seorang Syi'ah sejati atau revolusioner, yang disebutnya Syi'ah Ali.[2] "Syi'ah Ali berkewajiban menentang ketidakadilan, sekalipun mesti dengan taruhan nyawa," serunya. "Pengikut Syi'ah Ali harus berjuang melawan penindasan, eksploitasi, despotisme, dan pemerintahan kelas.... Sistem politik dan ekonomi, yang di puncaknya Shah berdiri, harus ditumbangkan!"[3] Suaranya

[1] Ali Rahnema, "Ali Syari'ati: Guru, Penceramah, Pemberontak" dalam Ali Rahnema (editor), *Para Perintis Zaman Baru Islam* (Bandung: Mizan, 1995), h. 232—233.

[2] Maksudnya pengikut Imam Ali.

[3] Ali Rahnema, *op.cit.*, h. 233. Untuk menggambarkan suasana aktual, kutipan tersebut saya ubah dari kalimat tak langsung menjadi kalimat langsung—*peny.*.

menggelegar, dan juga keras berdengung di dalam puisinya:

Jadilah manusia agung
Bagai seorang syahid
Seorang imam
Bangkit
Berdiri
Di antara rubah, serigala
Tikus
Domba
Di antara nol-nol
Bagai Yang Satu

Sampai penghujung tahun 1979, gelombang "manusia agung" itu pun tumpah di seantero Iran. Revolusi pecah. Rakyat bangkit. Massa berdiri. Mereka bertaruh nyawa melawan penindasan. Secara telak, Shah pun tumbang. Bangunan monarki Pahlevi yang terakhir itu pun rubuh. Semua antek-anteknya—rubah, srigala, tikus, dan domba—ikut terjungkal. Sudah kembali tegakkah "sistem pemerintahan Imam Ali"? Murnikah gelombang massa "manusia agung" itu membawa gairah "Yang Satu"? Seorang skeptis mungkin hanya bisa menjawab: "Entahlah."

A. Resume Pemikiran Ali Syari'ati

Cukilan puisi Ali Syari'ati di atas—mungkin satu-satunya puisi yang pernah ditulis Ali Syari'ati—dalam terjemahan Inggris berjudul *One Followed by Eternity of Zeroes*,[4] dipublikasikan oleh

---

[4] Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Afif Muhammad menjadi: *Satu yang Diikuti oleh Nol-Nol yang Tiada Habis-Habisnya*. Dimuat bersama kumpulan karangan Ali Syari'ati, *Islam, Maihab Pemikiran dan Aksi* (Bandung: Mizan, 1992), terj. M.S. Nasrulloh dan Afif Muhammad, h. 131—146. Telaah tentang puisi Ali Syari'ati dalam tulisan ini berdasarkan terjemahan Afif Muhammad tersebut.

Free Islamic Literature, Houston, Texas, 1980. Tidak ada catatan kapan dan di mana puisi yang cukup panjang itu ditulis. Yang jelas, seperti dirasakan Afif Muhammad, puisi Ali Syari'ati tersebut amat berat dan sarat dengan beban filosofis.[5] Tulisan ini mencoba memperlebar asumsi itu dan sekaligus sebagai upaya seberapa jauh dapat mendekatinya dari sudut filsafat.

1. Mazhab Syi'ah dan Iman

Pada garis besarnya, puisi ini—seperti juga diasumsikan Afif—merupakan resume dari seluruh pemikiran Ali Syari'ati.[6] Sebagai resume, dalam puisinya ini tentulah tercakup pandangan-pandangan Ali Syari'ati yang paling pokok dan sudah amat diyakininya, baik menyangkut soal sejarah, politik, sosiologi, filsafat, agama, kebudayaan, dan masalah-masalah yang semua berpusat di sekitar persoalan inti hidup manusia.

Tentu saja, untuk melacak pemikiran Ali Syari'ati—terutama dalam puisinya ini—tidaklah mudah. Gaya bahasanya yang simbolik dan penuh provokasi membuat keseluruhan maksudnya sangat sulit ditangkap. Hal ini tidak lepas dari sikap Ali Syari'ati sendiri terhadap peran bahasa. Ia mungkin memang secara sadar memilih bahasa simbolik dibanding bahasa *expository*. Sebab, bahasa simbolik—yang menyatakan maknanya lewat simbol-simbol dan imaji—ia akui sebagai bahasa yang paling indah dan halus dibanding seluruh bahasa yang pernah dikembangkan manusia.[7]

Dari sudut mana kita mesti mendekati puisi Ali Syari'ati ini? *Pertama*, kita harus mengambil posisi untuk tetap mendudukkan Ali Syari'ati sebagai ideolog Syi'ah yang pernah terlibat dalam

[5] Afif Muhammad, "Pengantar Editor", dalam *Ibid.*, h. 8

[6] *Ibid.*, h. 10.

[7] Ali Syari'ati, *Tugas Cendekiawan Muslim* (Yogyakarta: Shalahuddin Press, tanpa tahun), terj. Amin Rais, h. 4.

suatu pergolakan politik di Iran sampai dua tahun menjelang pecah revolusi. Hal ini dirasa lebih tepat untuk melihat seberapa jauh hubungan puisi ini dengan peristiwa-peristiwa faktual yang terjadi pada zamannya. Setidaknya juga dapat kita jadikan alasan untuk membuktikan seberapa jauh Ali Syari'ati konsisten dengan pendirian politiknya, termasuk pendiriannya tentang puisi dan seni pada umumnya.[8]

Bagaimanapun, lepas dari adanya kecaman[9] dan sekaligus sanjungan yang sering berlebihan[10] terhadapnya, jelaslah Ali Syari'ati telah menjalankan suatu aksi perlawanan terhadap rezim yang berkuasa pada zamannya. Supaya kita bisa lebih tajam melihat seberapa jauh peran politik yang dimainkannya, kita dapat meminjam rumusan sosiologi Talcott Parson.

Beda dengan *behavior*,[11] kata aksi (*action*) menurut Parson, *pertama*, mengandaikan adanya seorang aktor yang aktif dan kreatif, yang mempertimbangkan perbuatannya.[12] Dengan rumusan ini cukup dikatakan bahwa Ali Syari'ati merupakan

---

[8] Pendirian Ali Syari'ati tentang seni sering terkesan tidak jelas dan condong berubah-ubah. Namun, pada intinya ia menekankan pada apa yang disebutnya pada seni yang bertanggung jawab. Untuk memahami maksudnya tersebut, cukup kita lacak lewat kutipannya atas kata-kata Nietzsche, seni demi seni, ilmu demi ilmu, atau puisi demi puisi, adalah kedok yang di gunakan untuk menutupi watak jahat seniman ... atas sikapnya dalam menghindari tanggung jawab sosial lihat Ali-Syari'ati, *Islam, Mazhab Pemikiran, op.cit.*, h. 77.

[9] Ada yang berpendapat bahwa Ali-Syari'ati lebih merupakan seorang yang romantis daripada tokoh revolusionar sejati. Lihat Ah' Rahnema, *op.cit.*, h. 236.

[10] Kata-kata Ghulam Abbas Tawassuli, misalnya, hanya orang fanatik sajalah yang tidak bisa menerima pemikiran Ali-Syari'ati. Lihat Ghulam Abbas Tawassuli dalam kata pengantar buku Ali-Syari'ati, *Humanisme, Antara Islam dan Mazhab Barat* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992), terj. Afif Muhamad, h. 27. Atau pada komentarnya yang lain, "Hanya mereka yang penuh purbasangka saja yang tidak menyetujui pendapat (Ali Syari'ati) ini." Lihat Ghulam Abbas Tawassuli dalam kata pengantar buku Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam, op.cit.*, h. 23.

[11] Kata *action* sering dipahami sinonim dengan *behavior*. Lihat A. Berkley Book, *Rogets H: The New Thesaurus* (New York: The Berkley Publishing Group, 1984), h. 8.

[12] K.J. Veeger, *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial Atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi* (Jakarta, Gramecia, 1990), h. 200.

aktor yang aktif dan kreatif, meskipun pada akhirnya mungkin perlu dipertanyakan, apa betul secara sadar ia mempertimbangkan semua tindakannya?

Sebagai aktor yang berlandaskan ideologi Syi'ah, apa ciri-ciri pemikiran Ali Syari'ati, khususnya dalam puisinya ini? Untuk menjawab pertanyaan itu, kita dapat mengutip kata-kata Ali Syari'ati sendiri, "Sebagai seorang penyair, (Anda) mesti menjelaskan tugas, sikap Anda sendiri dalam hubungannya dengan rakyat, dan menandai batas-batas ideologi Anda ...."[13]

Jelaslah bagi Ali Syari'ati ideologi paling penting, seperti juga terbukti menempati posisi sentral dalam pemikiran-pemikirannya. Sudah pasti juga pemikiran dalam puisinya. Seperti dikatakannya juga, "Jika seseorang percaya pada (suatu) mazhab pemikiran, maka kepercayaannya, emosi, jalan hidup, (sikap) politik, pandangan-pandangan sosial, konsep-konsep intelektual, (kesadaran) keagamaan, dan etikanya tidaklah terpisah, melainkan saling berkaitan."[14]

Tentu saja mazhab pemikiran yang dimaksud Ali Syari'ati tidak lain adalah mazhab Syi'ah. Salah satu karakteristik Syi'ah dibanding mazhab-mazhab lain dalam Islam, katanya terletak pada definisinya (dan penerjemahannya) tentang iman.[15] Sekitar soal "semacam iman" pula yang tampak menonjol dalam pemikiran Ali Syari'ati, seperti juga tampak sebagai karakter dasar pemikiran dalam puisinya ini.

2. Monoteisme dan Fisika

Bagi Ali Syari'ati, iman merupakan landasan kesadarannya sebagai penganut ajaran tauhid. Itulah dasar pandangannya tentang dunia (*Weltanschauung*). Di dalam hubungan ini, ia

[13]Ali Syari'ati, *Islam, Mazhab Pemikiran*, *op.cit.*, h. 83.
[14]*Ibid.*, h. 20.
[15]*Ibid.*, h. 75.

beranggapan bahwa semua wujud merupakan kesatuan, dan ia mengistilahkannya dengan *tauhidul wujud.* Meskipun istilah itu jelas memiliki persambungan genealogis dengan konsepsi *wahdat al-wujud*-nya para Sufi, khususnya Ibn Al-Arabi, dengan tegas Ali Syari'ati menolak istilah itu, "Masalahnya bukan *wahdatul wujud* para Sufi, melainkan *tauhidul wujud,* yang ilmiah dan analitis," katanya. "Saya hanya percaya akan tauhid, monoteisme," tegasnya pula.[16]

Tauhid, yang bagi Ali Syari'ati identik dengan monoteisme itu, menurutnya merupakan sistem yang total. Baginya, tauhid merupakan pandangan hidup tentang kesatuan universal, kesatuan antara tiga hipostasis yang bersama asal: Allah, alam, dan manusia. Semua dalam anggapannya punya arah, kehendak, roh, gerak, dan hidup yang sama.[17] Di dalam hubungan ini, bahkan ia berupaya menopang pandangannya dengan argumen fisika.

Ali Syari'ati menolak pendapat "kaum Materialis" dan sekaligus "kaum Energis". Bagi kaum Materialis—katanya—benda materi merupakan substansi asal dan primordial dunia jasmani, sedangkan energi diyakini sebagai produk perubahan bentuk dari materi. Sebaliknya, "kaum Energis" berpendapat bahwa energi justru merupakan substansi primer yang abadi dari dunia materi, sedangkan materi diyakini sebagai perubahan bentuk dari energi.[18]

Ia berdiri di belakang Einstein, fisikawan abad modern—sesudah Newton dan sebelum Hawking ini—menurutnya membuktikan bahwa sumber primer segala sesuatu bukanlah materi dan juga bukan energi. Sebab, keduanya saling berubah menjadi yang lain. Maka, terbuktilah—katanya—bahwa materi dan energi merupakan manifestasi bolak-balik dari suatu zat yang tidak bisa diketahui. Kadang berbentuk materi, kadang dalam

[16]Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam, op.cit.,* h. 108.
[17]*Ibid.,* h. 109.
[18]*Ibid.,* h. 106.

Tuhan? Sartre—mungkin—langsung berdahak. Tidak, "Tuhan tidak ada," katanya dalam *Existentialism,* 1947.[41] Oya, "Hanya sekali aku punya perasaan bahwa Dia ada," katanya kemudian. "Aku bermain dengan korek api dan membakar sebuah kesekan; aku sibuk menghilangkan bekas-bekas kejahatanku, ketika tiba-tiba Allah melihatku. Aku merasakan tatapan-Nya di dalam kepalaku dan pada tanganku; aku berputar-putar di kamar mandi, kelihatan dengan cara yang mengerikan, bagaikan bulan-bulanan hidup ... "[42]

Tetapi bila kau ikuti
Yang Satu...?
Bila kau hanya ingin menjadi
Hanya untuk satu
Bebaskanlah dirimu
Dari absurditas dan kesendirian
Dan menjadi sahabat
Yang Satu

Seolah mendengar petuah moral Ali Syari'ati tersebut, Sartre—mungkin—langsung muntah. "Tanpa merumuskan segala sesuatu secara jelas, aku mengerti bahwa aku telah menemukan kunci bagi Eksistensi, kunci bagi rasa mualku, bagi hidupku," katanya dalam *Nausea.*[43] "Dalam kenyataan, di balik apa yang dapat kugenggam, semua kembali pada absurditas ... ini."

Maka, eksistensialis Perancis bermata juling itu pun—mungkin—kembali sibuk berputar-putar di kamar mandi, kelihatan

[41]Dikutip dari Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre* (New York: Meridian Books, 1957), h. 310.

[42]Kees Bertens, *Filsafat Barat Abad XX* (Jakarta: Gramedia, 1985), jilid 2, Perancis, h. 325.

[43]Jean-paul Sartre, *Nausea,* (London: Hamish Hamilton, 1962), Lloyd Alexander (transl.), h. 173.

dengan cara yang mengerikan, bagaikan bulan-bulanan hidup ....

Tetapi bila kau ikuti
Yang Satu...?

Tidak, *Monseuer.* "Aku sendirian ketika dilempar ke padang alam semesta ini," kata Sartre.[44] "Tuan lihat saja sendiri, "Saya berdiri di tepi jurang yang tinggi dan terjal. Saya menoleh ke dalam. Saya merasa cemas. Sesudah (itu) dapat saya bayangkan apa yang akan terjadi, bila saya menerjunkan diri ke dalam jurang. Sama sekali bergantung pada diri saya apa yang akan saya perbuat: terjun ke dalam atau ... hati-hati melangkah mundur ke tempat yang aman. Tidak ada yang memaksa saya untuk menyelamatkan hidup saya dan tidak ada yang menghalangi saya untuk terjun ke dalam jurang."[45]

"Manusia bebas berbuat dan bertindak, tetapi untuk dapat merealisasikan kebebasannya ia harus memperhatikan hukum-hukum alam...", desak Ali Syari'ati.[46]

"Kebebasan manusia betul-betul mutlak. Tidak ada batas-batas bagi kebebasan, selain batas-batas yang ditentukan oleh kebebasan itu sendiri." balas Sartre.[47] Namun, Sartre tidak memilih bebas terjun ke dalam jurang. Ia hanya mati dalam keadaan buta, 15 April 1980.[48] Maka Sartre—seperti juga Ali Syari'ati sendiri dan kita—akhirnya kembali:

... kecemplung ke dalam rahim bumi
Sekali lagi, kau menjelma debu

---

[44]Dikutip dari Ali Syari'ati, *Humanisme, op.cit.*, h. 75.
[45]Kees Bertens, *op.cit.*, h. 320.
[46]Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam, op.cit.*, h. 59.
[47]Kees Bertens, *op.cit.*, h. 322.
[48]*Ibid.*, h. 314.

bentuk energi. Oleh karena itu, demikian dikatakan bahwa tugas fisikawan mestinya mempelajari manifestasi kembar dari sesuatu yang supraindrawi ini.[19]

Dari sudut ini, pandangan tauhid yang diyakini Ali Syari'ati mungkin dapat dipahami. Di dalam pandangan tauhid, alam ia yakini terdiri atas serangkaian tanda (*ayat*) dan norma (*sunan*). Tanda menunjuk pada gejala alam yang mengandung pemahaman yang mendalam. Samudera, pepohonan, malam, siang, bumi, matahari, gempa, maut, penyakit, hukum, dan bahkan diri manusia sendiri menurutnya, semua merupakan tanda.[20] Atau menurut ungkapan dalam puisinya:

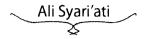
Dan batu hitam ke batu hitam[21]
Mengapa segala sesuatu bundar?
Bumi, bintang, matahari
Elektron, proton, setiap molekul, setiap atom
Setiap partikel
Bebataan bangunan alam semesta
Alam semesta
Kota
Desa

Atau menurut ungkapan pada larik-larik berikutnya:
Dari tanah abadi-azali alam semesta
Mengapa semua gerak benar-benar melingkar?
Bumi, bintang, matahari
Elektron, proton, setiap molekul, setiap atom

---

[19]*Ibid.*, h. 106.

[20]*Ibid.*, h. 107.

[21]Maksudnya: Ka'bah. Untuk memahami maksudnya itu, lebih jauh kita perlu merujuk pada bukunya *Al-Hajj*. Namun secara gamblang, ia menjelaskan bahwa *hajj* berarti pergi ke suatu tempat dan *thawafadalah* bergerak mengelilingi sebuah poros. secara simbolik, poros yang dimaksud mungkin Tuhan. Lihat Ali Syari'ati, *Islam, Mazhab Pemikiran, op.cit.*, h. 89–90.

Setiap partikel
Bebataan bangunan alam semesta
Alam semesta
Kota
Desa

Jelasnya,
Dari tanah abadi-azali alam semesta
Seluruh makhluk hidup
Apakah itu tumbuhan atau hewan
Bergerak melingkar, melingkar
Segala yang ada di alam semesta bergerak melingkar
Air, tanah, siang, malam, mentari pagi, mentari sore
Setiap detik, menit, jam
Setiap minggu, bulan, musim
Musim semi, musim panas, musim gugur, musim dingin
Setiap tahun
Hanya satu yang ada
Selain satu, tiada
Selain Tuhan
Tak sesuatu pun ada
Tak seorang pun ada

Jelaslah pandangan monoteistik Ali Syari'ati dalam puisinya ini bersambungan dengan konsepsi pemikiran Ibn Al-Arabi, lepas dari penolakan Ali Syari'ati sendiri terhadap istilah *wahdat al-wujud,* sufi masyhur kelahiran Mursia—Spanyol bagian tenggara—itu.[22] Seperti halnya Ibn Al-Arabi, Ali Syari'ati juga

[22]Menurut penelitian W.C. Chittick, istilah *wahdat al-wujud* pertama kali bukan digunakan oleh Ibn Al-Arabi, melainkan oleh Sadr Ad-Dina Al-Qunawi (wafat: 673/1274). Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibnu Al-Arabi Wahdat Al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 36.

berpendapat bahwa semua kenyataan empiris di alam semesta ini tidak lain merupakan tanda akan wujud Allah.

Bagi Ali Syari'ati, "tanda" dan Allah bukan dua hipostasis, dua zat, dua dunia, atau dua kutub yang terpisah dan bertentangan. Kata "tanda" mengandung indikasi atau manifestasi dan bahkan menurutnya sinonim dengan istilah yang populer sekarang.[23] Bukan saja dalam bidang fisika, tetapi juga dalam semua ilmu pengetahuan yang berkenaan dengan dunia nyata, atau fenomena.[24]

Bahasa Persianya fenomena adalah *padida* atau *padidar*, sedangkan dalam bahasa Arab disebut *zahirah*.[25] Tak heran jika dalam konteks tauhid Ali Syari'ati membagi dunia nyata menjadi dua aspek yang menurutnya nisbi: yang *zahir* (dunia indrawi) dan yang gaib (dunia supraindrawi). Baginya pembagian ini bukanlah dualisme, melainkan hanya klasifikasi nisbi sesuai keadaan manusia dan daya kognitifnya.[26] Sehubungan dengan inilah ia pun merembet ke fenomenologi, meskipun ia tidak bermaksud hendak tampil sebagai fenomenolog sekaliber Edmund Husserl atau Merleau Ponty, misalnya.

Menurut Ali Syari'ati, fenomenologi dalam pengertian paling umum didasarkan pada anggapan bahwa kebenaran mutlak, dasar dan hakikat dunia, alam dan materi, semuanya berada di

[23]Pandangan Ali Syari'ati yang agaknya merujuk pada Alquran ini [lihat misalnya Surah Al-Imran ayat (190)] mengingatkan kita pada filsafat *chiffer* metafisikanya Karl Jaspers, filsuf Jerman-Swiss. Apa pun, menurut Jaspers, adalah *chiffer*—jejak-jejak kaki Allah. Istilah *chiffer* (Jerman: *chifferen*; Arab: *sifr*) ini dirasa lebih mendekati apa yang dimaksud Ali-Syari'ati dibanding kata inggris *sign* (tanda). Namun, jika istilah "tanda" harus digunakan juga, mungkin lebih tepat jika kita bandingkan dengan yang biasa digunakan oleh filsuf strukturalis Perancis Ferdinand de Saussure: *signifiant* (petanda) dan *signifie* (penanda). Namun, karena perbandingan dengan pemikiran Saussure bisa menimbulkan problem baru, tulisan ini menghindari tema tersebut—*peny.*.

[24]Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam, op.cit.*, h. 107.

[25]*Ibid.*

[26]*Ibid.*, h. 105.

luar jangkauan manusia. Baginya, yang mungkin dapat dicapai oleh pengalaman dan ilmu pengetahuan hanyalah manifestasi lahiriah atau bekas-bekas[27] dari kenyataan yang primer, gaib, dan supraindrawi. Inilah sejenis kesadaran yang ia jadikan dasar dalam memandang dunia, seperti juga tertuang dalam puisinya:

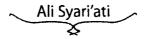
Segala yang ada di alam
Apa pun yang tampak dan tak tampak
Apa pun yang ada di bumi atau di langit
Alam benda, tetumbuhan
Hewan dan manusia
Bintang, mentari, alam raya
Inilah segala yang ada
Satu
Yang diikuti
Nol-nol
Yang tiada habis-habisnya

3. Bilangan Irasional

Ali Syari'ati dalam puisinya ini secara menonjol juga bicara tentang bilangan, yakni bilangan "satu" yang secara teologis agaknya menunjuk pada pengertian "tauhid". Namun, untuk meminjam bahasa matematika, mungkin dapat disebut "bilangan irasional". Bilangan "satu" dalam pandangan Ali Syari'ati mungkin menunjuk pada Tuhan sebagai *causa prima:* asal-usul semua eksistensi di alam semesta. Selain bilangan satu, "*nol: satuan yang*", menurutnya, "*tidak bermakna apa-apa*".

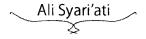
"Dalam matematika", demikian ia menulis dalam puisinya:

---

[27]Istilah yang digunakan Ali Syari'ati tersebut lagi-lagi mengingatkan kita pada istilah *chiffer* dalam filsafat *Chiffer* metafisikanya Karl Jasper.

Cuma satu itulah bilangan
Di jagat raya ini
Yang ada hanya satuan matematika

Kalau begitu, apa makna eksistensi: benda-benda, hewan, dan manusia? Atau, selain "satu", apa makna angka "dua", "tiga", "empat", "semiliar", dan seterusnya?

Yang tersisa
Hanyalah nol-nol
Semuanya nol
Semuanya bukan apa-apa
Semuanya bukan apa-apa?
Semuanya absurd dan menganga hampa
Nol: lingkaran menganga hampa
Ia ciptakan lingkaran, berakhir di tempat bermula....
Bukan sesuatu
Segalanya
Hanya
Satu yang diikuti oleh nol-nol yang tiada habis-habisnya
Nol: lingkaran menganga hampa, absurd, bukan sesuatu

Sulit diketahui dengan pasti, bilangan tauhid dalam pandangan Ali Syari'ati tersebut juga bertopang pada konsepsi dasar matematika atau tidak. Yang jelas sejak zaman Pythagoras, bilangan dianggap sebagai tema sentral dalam pemikiran matematis. Bagi para ahli di bidang ini, tugas utama yang mendesak adalah penemuan teori bilangan yang komprehensif dan adekuat. Namun dalam setiap langkah ke situ, para matematikawan maupun filsuf menghadapi kesulitan yang sama. Mereka terus-menerus terpaksa memperluas lapangannya dan

memperkenalkan bilangan-bilangan baru.[28]

Semua bilangan baru itu punya ciri yang sangat paradoksal. Mula-mula munculnya bilangan-bilangan itu mengundang kecurigaan para matematikawan dan logikawan. Bilangan-bilangan itu dianggap absurd dan mustahil. Kita dapat menelusuri perkembangan ini dalam sejarah timbulnya bilangan negatif, bilangan irasional, dan bilangan imajiner. Ist lah irasional (*arreton*) sesungguhnya berarti sesuatu yang tidak terpikirkan dan tidak terkatakan.[29] Dipandang dari sudut ini, tidakkah Ali Syari'ati condong melakukan perasionalan tentang sesuatu yang sebetulnya tidak terkatakan, dan tak terpikirkan?

4. Kritik Atas Eksistensialisme

Tema lain yang juga sentral dalam pemikiran Ali Syari'ati—tentu saja juga merupakan bagian dari resume pemikiran dalam puisinya ini—adalah kritiknya terhadap Eksistensialisme dan berbagai aliran filsafat yang berhaluan ateistis. Hal ini antara lain juga tercermin dalam bukunya *Ensan, Eslam va Maktabha-ye Maqrebzamin* (*Manusia, Islam, dan Mazhab Barat*).[30] Di dalam buku ini, Ali Syari'ati secara tajam mengritik Heidegger, Nietzsche, Sartre, dan Marx, meskipun di kemudian hari ia merasa tidak *sreg* lagi dengan pendirian yang ia tuangkan dalam buku tersebut.[31]

Mungk n Ali Syari'ati mengenal Eksistensialisme sejak

---

[28]Ernst Cassirer, *Manusia dalam Kemelut Kebudayaan* (Jakarta: Gramedia, 1987), ter . Alois A. Nugroho, h. 89.

[29]*Ibid.*

[30]Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Afif Muhammad menjadi *Humanisme, Antara Islam dan Mazhab Barat.*

[31]Di kemudian har , Ali Syari'ati tampak tidak *sreg* lagi dengan pandangan dalam bukunya tersebut. Ini terjadi setelah wacana pemikirannya mengalami pergeseran dari sekadar berupa refleksi pemikiran teoretik ke gerakan praksis-revolusioner. Atau untuk meminjam bahasa Ali Rahnema: dari yang (sekadar) membangkitkan kesadaran ke yang mengajak melakukan aksi dari pemberontakan politik. Lihat Ali Rahnema, *op.cit.*, h. 230.

selama ia studi di Paris (1959—1964), dan memang selama di Paris itulah ia mengenal berbagai macam aliran pemikiran sosial dan filsafat, serta kajian-kajian yang ditulis oleh para filsuf dan cendekiawan sekaliber: Henri Bergson, Albeit Camus, Jean-Paul Sartre, dan para sosiolog seperti: Ghorvitz, Jean Berck, serta orientalis terkemuka Louis Massignon.[32]

"Keluarlah dari absurditas," seru Ali Syari'ati dalam puisinya. Ini merupakan ungkapan kunci yang dapat dijadikan petunjuk untuk melacak tentang sekitar kritiknya terhadap Eksistensialisme.

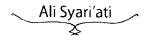
Albert Camus, misalnya, pernah mendeklarasikan bahwa dunia ini absurd dan tidak bermakna. Rumusan tentang absurditas hidup ini mungkin tampak lebih tegas dalam pandangan Sartre, "Ketika kita merefleksikan dunia sebagaimana adanya, kita akan mengalami absurditas."[33] Bahkan, eksistensi itu sendiri menurut Sartre, tidak masuk akal, manusia secara istimewa tidaklah penting, dan tidak berguna.[34] Tuhan?

Di dalam *The Devil and the Good Lord*, lewat mulut tokoh Goetz Sartre meledek, "Heinrich, aku datang kepadamu untuk menyampaikan sebuah lelucon kolosal: Tuhan tidak ada ...."[35] Tuhan tidak ada? Tidak. "Dari sinilah munculnya sebab bagi meluncurnya Eksistensialisme secara tragis, dari posisi manusia-Tuhan ke dasar (jurang) yang paling rendah (dalam suasana) kebingungan memegangi sesuatu yang amat tidak pasti," sergah

[32]Ghulam Abbas Tawassuli dalam kata pengantar buku Ali Syari'ati, *Humanisme, op.cit.*, h. 19.

[33]Tentu saja mesti dibedakan dengan eksistensialis religius semisal Kierkegaard, menurut Kierkegaard, Tuhan justru dapat ditemukan di dalam absurditas. "Di situlah jejak-Nya dapat dilihat dan di sanalah Dia hadir," katanya. Lihat Kierkegaard, *The Last Years* (New York & Evanston: Harper & Row, 1965), Ronald Gregor Smith (transl. & ed.), 107.

[34]Dikutip dari St. Elmo Nauman, Jr., *The New Dictionary of Existentialism* (New Jersey: The Citadel Press, Inc., 1972), h. 3.

[35]*Ibid.*, h. 70.

Ali Syari'ati.[36]

Dan ia pun menulis dalam puisinya:

Pabila ia ingin menjadi hanya dirinya sendiri
Sendiri, hanya sendiri
Atau bila ingin berjejer dengan nol lainnya
Ia tetap ... bukan apa-apa ....

Akibatnya, "*Kau* (Sartre)," lanjut Ali Syari'ati:

... akan berputar dan berputar terus pada lingkaran
Kau akan beku
Bagai sebuah laguna, bagai sebuah kolam
Kau akan menetap bagai sebuah lingkaran
Bagai nol

"Tidakkah Sartre menyadari kelemahan ini. Dengan itu, ia berarti telah menggoyahkan landasan moral Eksistensialisme (itu sendiri) dan konsekuensi-konsekuensinya yang menggelikan?" Sentil Ali Syari'ati.[37] "Kelemahan eksistensialisme Sartre," katanya lagi, "Tidak hanya terbatas pada tingkat landasan bangunan filosofisnya, (tetapi juga penempatan) seluruh bebannya pada kerja manusia,"[38] sodoknya.[39]

Seandainya Sartre mendengar kritik Ali Syari'ati, mungkin sejenak ia terdiam, menahan mual (*nausea*).

"Manusia adalah makhluk kreatif," kata Ali Syari'ati lagi. "Kreativitas yang menyatu dengan perbuatannya ini, menyebabkan manusia mampu menjadikan dirinya sebagai makhluk sempurna di depan alam dan di hadapan Tuhan."[40]

---

[36]Ali Syari'ati, *Humanisme, op.cit.*, h.74.
[37]*Ibid.*, h. 76.
[38]Maksud Ali Syari'ati mungkin: Antroposentris.
[39]*Ibid.*, h. 75.
[40]*Ibid.*, h. 48.

Tuhan? Sartre—mungkin—langsung berdahak. Tidak, "Tuhan tidak ada," katanya dalam *Existentialism*, 1947.[41] Oya, "Hanya sekali aku punya perasaan bahwa Dia ada," katanya kemudian. "Aku bermain dengan korek api dan membakar sebuah kesekan; aku sibuk menghilangkan bekas-bekas kejahatanku, ketika tiba-tiba Allah melihatku. Aku merasakan tatapan-Nya di dalam kepalaku dan pada tanganku; aku berputar-putar di kamar mandi, kelihatan dengan cara yang mengerikan, bagaikan bulan-bulanan hidup ... "[42]

Tetapi bila kau ikuti
Yang Satu...?
Bila kau hanya ingin menjadi
Hanya untuk satu
Bebaskanlah dirimu
Dari absurditas dan kesendirian
Dan menjadi sahabat
Yang Satu

Seolah mendengar petuah moral Ali Syari'ati tersebut, Sartre—mungkin—langsung muntah. "Tanpa merumuskan segala sesuatu secara jelas, aku mengerti bahwa aku telah menemukan kunci bagi Eksistensi, kunci bagi rasa mualku, bagi hidupku," katanya dalam *Nausea*.[43] "Dalam kenyataan, di balik apa yang dapat kugenggam, semua kembali pada absurditas ... ini."

Maka, eksistensialis Perancis bermata juling itu pun—mungkin—kembali sibuk berputar-putar di kamar mandi, kelihatan

[41]Dikutip dari Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre* (New York: Meridian Books, 1957), h. 310.

[42]Kees Bertens, *Filsafat Barat Abad XX* (Jakarta: Gramedia, 1985), jilid 2, Perancis, h. 325.

[43]Jean-paul Sartre, *Nausea*, (London: Hamish Hamilton, 1962), Lloyd Alexander (transl.), h. 173.

dengan cara yang mengerikan, bagaikan bulan-bulanan hidup ....

Tetapi bila kau ikuti
Yang Satu...?

Tidak, *Monseuer.* "Aku sendirian ketika dilempar ke padang alam semesta ini," kata Sartre.[44] "Tuan lihat saja sendiri, "Saya berdiri di tepi jurang yang tinggi dan terjal. Saya menoleh ke dalam. Saya merasa cemas. Sesudah (itu) dapat saya bayangkan apa yang akan terjadi, bila saya menerjunkan diri ke dalam jurang. Sama sekali bergantung pada diri saya apa yang akan saya perbuat: terjun ke dalam atau ... hati-hati melangkah mundur ke tempat yang aman. Tidak ada yang memaksa saya untuk menyelamatkan hidup saya dan tidak ada yang menghalangi saya untuk terjun ke dalam jurang."[45]

"Manusia bebas berbuat dan bertindak, tetapi untuk dapat merealisasikan kebebasannya ia harus memperhatikan hukum-hukum alam...", desak Ali Syari'ati.[46]

"Kebebasan manusia betul-betul mutlak. Tidak ada batas-batas bagi kebebasan, selain batas-batas yang ditentukan oleh kebebasan itu sendiri." balas Sartre.[47] Namun, Sartre tidak memilih bebas terjun ke dalam jurang. Ia hanya mati dalam keadaan buta, 15 April 1980.[48] Maka Sartre—seperti juga Ali Syari'ati sendiri dan kita—akhirnya kembali:

... kecemplung ke dalam rahim bumi
Sekali lagi, kau menjelma debu

---

[44]Dikutip dari Ali Syari'ati, *Humanisme, op.cit.,* h. 75.
[45]Kees Bertens, *op.cit.,* h. 320.
[46]Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam, op.cit.,* h. 59.
[47]Kees Bertens, *op.cit.,* h. 322.
[48]*Ibid.,* h. 314.

Tiada apa pun (yang) tersisa darimu
Kecuali bahwa kau tetap ada

5. Monolog: dari Telur Menjadi Martir

Betulkah kritik dan seruan-seruan moral dalam puisi Ali Syari'ati tersebut dilontarkan kepada kaum Eksistensialis Ateis, khususnya Sartre? Secara tidak langsung mungkin ya, tetapi mungkin juga tidak. Seruan-seruan itu mungkin hanya monolog, solilokui, atau semacam koreksi kritis atas dirinya sendiri yang "sebagian" telah menjadi masa silam: saat ia pernah mengalami krisis kepribadian. Kapan dan pada periode yang mana?

Marilah kita runut sedikit riwayat hidupnya:

Ali Syari'ati lahir di sebuah dusun kecil, Mazinan, 24 November 1933—di timur laut Khurazan. Prosesnya—seperti proses kelahiran kita—mungkin amat perih, dan mungkin juga menggelikan:

Seperti telur dalam rahim ayam
Dengan kehangatan tubuh ibumu
Darahnya beredar di sekujur tubuhmu
Kau terwujud, kau terbentuk
Bagai ayam di dalam telur dalam eraman induknya
Sembilan bulan, sembilan hari, sembilan jam berlalu
Ibumu merasakan kesakitan
Kau retakkan dinding telur
Kau (pun) menyembul
Kau jatuh di dalam buaian

Ali Syari'ati pun menyembul dan isi telur itu pun jatuh di dalam buaian Zahra, induknya. Bergulir ke dalam belaian Muhammad Taqi, ayahnya. Konon dari ayahnyalah, Ali Syari'ati

belajar seni berpikir dan teknik menjadi manusia.[49] Seni dan teknik yang ternyata sangat kaku, berbelit-belit, dan menghunjam-hunjam. Sen dan teknik yang menggotong ide-ide besar, tetapi sekaligus sarat dengan muatan romantisisme dan sejenis Utopia.

Waktu pun terus bergulir. Sekitar pertanyaan-pertanyaan eksistensial pun menggelinding: mengapa aku lahir dan untuk apa? Apa yang bisa kukerjakan buat dunia dan sesama? Apakah Tuhan ada? Apa peran Tuhan dalam hidupku, dan apa yang mesti kukerjakan dalam menghadapi kekuasaan yang durjana?

Mungkin bermula dari pertanyaan-pertanyaan semacam itulah akhirnya Ali Syari'ati tiba pada puncak jawaban defmitif, seperti terekspresikan lewat menjelang bait-bait terakhir puisinya:

Kau harus mati
Demi yang lain

Namun, untuk tiba pada tingkat kesadaran berani mati, apalagi demi yang lain, bukanlah hal yang mudah. Prosesnya bisa sangat panjang dan bikin batin lelah. Sepenggal riwayat hidupnya setidaknya menunjukkan hal itu. Pada masa kanaknya, di sekolah Ali Syari'ati punya perilaku yang mendua. Ia pendiam, tak mau diatur, tetapi rajin. Ia dipandang sebagai penyendiri, tidak punya kontak dengan dunia luar, dan acuh tak acuh. Sebab itu, ia tampak tak bermasyarakat.[50]

Rupanya Ali Syari'ati akhirnya menyadari hal itu. Maka, seolah berkata kepada dirinya sendiri, dalam puisinya ia pun menulis:

Bila kau hanya ingin menjadi
Hanya untuk satu

[49]Ali Rahnema, *op.cit.*, h. 205.
[50]*Ibid.*, h. 205.

Dan menjadi sahabat
Yang Satu
Kau mesti hidup
Untuk yang lain ....

Memang, menurut teman-teman sekelasnya, di masa kanaknya Ali Syari'ati tidak banyak bergaul. Ia juga tidak bermain sepak bola, olah raga yang lazim untuk anak seusianya. Di kelas, ia selalu memandang jauh keluar jendela, tak memperhatikan dunia sekelilingnya. Bahkan suatu ketika, ia mengerang bahwa ia sangat beda dengan anak-anak seusianya.[51]

Dibanding teman-teman seusia, Ali Syari'ati memang beda. Sejak sekitar usia 13 tahun, ia sudah membaca *Les Miserables*-nya Victor Hugo—dalam terjemahan Persia.[52] Ia juga membaca karya-karya Franz Kafka, bahkan juga Schopenhauer, filsuf Jerman berhaluan pesimistis yang konon juga sempat memengaruhi proklamator "kematian Allah" Friedrich Nietzsche. Tak ketinggalan juga karya-karya Maurice Maeterlinck, penulis Belgia yang karya-karyanya memadukan Mistisisme dengan simbolisme.[53] Akibat membaca pemikiran-pemikiran mereka, keruan saja keyakinan keagaman Ali Syari'ati terguncang. Bahkan, sampai ke fondasinya.

Secara jujur Ali Syari'ati sendiri mengakui bahwa ia mengalami krisis kepribadian antara tahun 1946—1950,[54] berarti antara usia 13—17. Kesejukan, ketenangan, dan keyakinan akan eksistensi Tuhan berubah menjadi kegelisahan karena keraguan. Baginya, gagasan tentang adanya eksistensi tanpa Tuhan sempat dirasa menakjubkan, sepi, dan asing. Hidup dirasakannya suram, kering, dan hampa. Ia merasa jauh terseret ke dalam jalan buntu

[51] *Ibid.*
[52] *Ibid.*
[53] *Ibid.*, h. 207.
[54] *Ibid.*

filosofis yang jalan keluarnya ia akui hanya bisa ditembus dengan cara bunuh diri atau gila. Bahkan, pada suatu malam di musim dingin, ia berpikir-pikir untuk bunuh diri di Estakhre Koohsangi yang romantis, di Masyhad.[55]

Maka,
Pabila kau hidup hanya untuk dirimu sendiri
Pabila kau ingin ada hanya untuk dirimu
Sendiri, hanya sendiri
Pabila kau hanya mau bergandengan dengan nol-nol
Hidupmu akan berputar kembali menuju dirimu sendiri
Persis sebuah nol

Ali Syari'ati rupanya tidak ingin terus "berputar-putar dan menggelinding-gelinding seperti nol". Ia mungkin tidak sudi mengikuti jejak Schopenhauer, Saddeq-e Hedayat, apalagi Sartre yang dikenalnya kemudian. Maka, jika filsafat Barat sempat membuatnya linglung, kemudian ia merasa menemukan kesejukan, makna, dan ketenangan hidup lewat *Masnawi*-nya Maulawi: gudang spiritual filsafat Timur. Baginya kata-kata dan pemikiran Maulawi dirasa menyiramkan kesejukan dan bahkan ia akui sebagai penyelamat dari kehancuran spiritual. Mistisisme Maulawi dirasa meninggalkan kesan yang mendalam dan tak terhapuskan.[55]

Menurut catatan, Ali Syari'ati menjalani masa isolasi dan perenungan antara Maret 1975—Mei 1977: antara setelah dibebaskan dari penjara Komiteh yang terkenal mengerikan, dan menjelang meninggalkan Negeri Iran. Ini tentu masuk periode kelima[57] atau terakhir selama 13 tahun masa hidupnya di Iran, sejak kembali dari masa studi di Perancis, tahun 1964. Hal ini

[55] *Ibid.*
[56] *Ibid.*
[57] Lihat Ali Rahnema, *Ibid.*, h. 235—237.

berkait dengan peristiwa yang dialaminya sekitar tahun 1975-an.

Begitu keluar dari penjara tahun itu, buku-buku Ali Syari'ati langsung dinyatakan dilarang. Ia disorot, dibungkam, da diisolasi. Fitnah intelektual[58] dan pengucilan atas dirinya yang dipaksakan rezim yang berkuasa masa itu ia coba jalani dengan cara kembali melibatkan diri dalam kegiatan penulisan.[59] Atau kadang berbincang dengan kelompok kecil temannya, mahasiswa lamanya, atau keluarganya.[60]

Letih terus menerus diawasi, Ali Syari'ati sering hanya sibuk tidur seharian; atau bekerja sepanjang malam; atau setelah berjam-jam menulis, berdiskusi, atau sekadar bermonolog, menjelang pagi kadang ia pergi menelusuri jalan-jalan sepi Teheran.[61]

Pada periode inikah puisinya ini ia tulis? Mungkin. Dan mungkin selama masa diisolasi itulah ia mencoba bermonolog dan menyisir kembali sederet pengalaman hidupnya di masa silam: ketika pada masa remajanya ia pernah kecanduan ateisme dan terseret ke dalam keyakinan akan absurditas kehidupan; ketika pada masa kanaknya ia penyendiri, berniat bunuh diri, atau gila.[62] Haruskah tindakan semacam itu ia lakukan? Tidak.

Maka, lewat puisinya ia pun bermonolog: melakukan (re)introspeksi, atau semacam pengkajian kembali seluruh

---

[58]Fitnah intelektual yang dimaksud adalah pemuatan serial transkripsi lama kuliah Ali Syari'ati *Ensan, Eslam va Maktabhaye Maqrebzamin* (Manusia, Islam dan Mazhab Barat) di koran setengah resmi, *Keyhan*. Hal itu merupakan upaya pemerintah untuk membangun kesan bahwa Ali Syari'ati sudah mencampakkan gagasan sosialisnya dan menjadi anti-Marxis dan anti-revolusioner. Lihat Ali Rahnema, *op.cit.*, h. 230. Atau catatan kaki 31.

[59]Perlu dicatat, sejak menerbitkan bukunya *Eshlamshenasi* (Islamologi, 1969), Ali Syari'ati menjadi sedemikian asyik menyebarkan pesannya. Ia mengupayakan kaum muda agar sadar politik, sampai-sampai ia meninggalkan kegiatan penelitian akademis hanya untuk berceramah. Lihat Ali Rahnema, *op.cit.*, h. 225—226.

[60]Ali Rahnema, *Ibid.*, h. 237.

[61]*Ibid.*

[62]Lihat, catalan kaki 55.

pengalaman hidupnya di masa silam. Lantas?

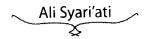
Bila kau hanya ingin menjadi
Hanya untuk satu
Bebaskanlah dirimu
Dari absurditas dan kesendirian
Dan menjadi sahabat
Yang Satu

Masalahnya, seperti apakah orang yang "menjadi sahabat Yang Satu" itu? Memasuki refleksi pemikiran teoretik Ali Syari'ati secara umum sungguh sangat rumit, kalau tidak boleh dikatakan menyebalkan. Alur pemikirannya sangat kusut, meliuk-liuk, penuh selubung, dan tak jarang berkubang di dalam penyederhanaan-penyederhanaan. Namun, jawaban atas pertanyaan di atas cukup saja kita lacak lewat konsepsi pemikiran monoteistik atau tauhid yang amat diyakininya.

Bagi Ali Syari'ati, orang yang bertauhid tidak tunduk pada apa pun, kecuali pada Tuhan.[63] Islam, menurutnya, tidak membolehkan adanya organisasi ulama terpusat dan terlembagakan, yang menjadi perantara antara manusia dengan Tuhan. Sebab, hubungan manusia dengan Tuhan bagi dia langsung sifatnya. Agama yang terlembagakan menurut keyakinannya hanya akan menyebabkan terjadinya reaksi dan dogmatisme, yang... (menimbulkan) despotisme agama dan ulama.[64]

Tidak heran jika secara tajam Ali Syari'ati acap mengecam ulama resmi, "demagog berjanggut panjang, yang serakah, dan kejam, berperut buncit kekenyangan," katanya.[65] Bahkan, seraya mengutip ayat suci Alquran[66] dengan pedas ia mencemooh

---

[63]*Ibid.*, h. 229.
[64]*Ibid.*, h. 228.
[65]Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam, op.cit.*, h. 154.
[66]Alquran, 62: 5 dan 7: 175.

mereka "sebagai anjing dan keledai". Kurang puas, lebih jauh ia pun menyindir Hadis Nabi yang sarat imaji ancaman, "Barang siapa memelihara janggutnya lebih panjang daripada tangannya adalah penghuni neraka."[67]

Dari sudut inilah seruannya—betapa naif seruan itu—untuk menjadi "sahabat Yang Satu" dapat kita pahami. Seruan itu ia pun teriakkan lewat puisinya:

Bebaskanlah dirimu
Dari absurditas dan kesendirian
Dan menjadi sahabat
Yang Satu
Kau mesti hidup
Untuk yang lain
Bila engkau ikuti Yang Satu
Dan berusaha mengada
Hanya untuk Satu
Dan keluar dari absurditas dan kesendirian
Dan menjadi sahabat
Sahabat Yang Satu
Kau harus mati
Demi yang lain

Maka, "Keesokan harinya, pagi-pagi sekali pada 19 Juni, jasad Syari'ati ditemukan tergeletak meninggal di lantai," tulis Ali Rahnema, yang duduk sebagai Lektor-Kepala Ekonomi di American University of Paris.[68] Maksud Rahnema tentu di London, tahun 1977. Peristiwa itu terjadi sehari setelah Ali Syari'ati menjemput Soosan dan Sara—anggapan putrinya—di Heathrow, lalu membawa keduanya ke sebuah rumah yang telah disewanya

---

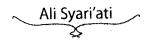
[67]Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam, op.cit.,* h. 154.
[68]Ali Rahnema, *op.cit.,* h. 240.

di Southampton.[69]

Sungguh tragedi yang amat memilukan. Tragedi? Sama sekali bukan. Sebab, Ali Syari'ati sendiri telah punya semacam "kredo" tentang kematian. Bagi mereka yang terbiasa akan rutinitas, katanya, "Kematian merupakan tragedi yang seram. Alangkah agungnya mereka yang memperhatikan *amar* yang menakjubkan ini dan mengamalkannya—Matilah sebelum engkau mati!"[70] Ali Syari'ati pun mati, sebagai martir. Ia bersama para pendukungnya yang gugur, sang "manusia-manusia agung":

Menaik-membubung
Bagai garis vertikal
Bagai gelombang
Bagai badai
Bagai puncak tinggi menjulang
Di antara bebukitan
Bagai sebatang pohon cemara
Bebas seperti lumut di antara lelumutan
Tumbuh ke arah
Mentari

Tumbuh ke arah Mentari? Mungkin. Namun, apa mungkin gelombang massa "manusia agung" yang meluap sampai di penghujung revolusi tahun 1979 itu murni bertindak sebagai "sahabat Yang Satu"? Setidaknya, Ali Rahnema punya komentar, "Generalisasi naif Syari'ati menjadi ajakan politik yang bersifat menggembleng, untuk menolak, menentang, dan melawan segenap sumber kekuatan syirik, seperti kediktaturan, sistem kapitalis, dan ulama resmi,"[71]—antek-antek kekuasaan. Mungkin masuk kualifikasi "rubah", mungkin setingkat "serigala". Mungkin

[69] *Ibid.*
[70] Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam, op.cit.*, h. 3.
[71] Ali Rahnema, *op.cit.*, h. 229.

hanya sekaliber "tikus", mungkin cuma seterhormat "domba". Merekalah "hewan-hewan" piaraan istana yang digembalakan oleh Shah.

Di balik ungkapan-ungkapannya yang simbolik dan penuh provokasi itu, sebetulnya apa yang dimaksud Ali Syari'ati? Tidak terlalu jelas. Namun, setidaknya Ali Rahnema juga punya komentar, Ali Syari'ati bermaksud hendak mengatakan bahwa Muslim merupakan satu-satunya agen sosial yang dapat melahirkan kesempatan historis dan revolusioner. Sebab, menurut anggapan kesadaran tauhid Ali Syari'ati, kaum Muslim tidak mungkin hidup damai dengan kesyirikan.[72]

Pandangan dunia syirik—menurut Ali Syari'ati—didasarkan pada dan berkembang berkat kontradiksi. Di dalam hubungan ini, bahkan ia yakin bahwa tauhid sebagai pandangan dunia bertujuan untuk menghapus kontradiksi itu. "Ini merupakan ajakan untuk bangkit melawan segala Tuhan palsu." simpul Rahnema.[73] Sejak pecah revolusi tahun 1979 itu, kini sudah kembalikah "Tuhan yang asli"?

B. Asal-Usul Jagat Raya

Langit malam pada malam hari tampak indah sekali. Bintang-bintang berkedip-kedip seperti permata. Bulan yang selalu berubah-ubah memancarkan sinarnya menembus gelap. Selayang pandang, bintang-bintang di langit tampak tidak teratur, tetapi beberapa saat kemudian kita (dapat) melihat bentuk tertentu yang mewujudkan *buruj* (gugusan bintang). Begitulah Robin Kerrod mengawali bukunya yang dimaksudkan untuk konsumsi anak-anak sedunia, *The Mysterious Universe*, 1978.[74]

---

[72] *Ibid.*
[73] *Ibid.*
[74] Robin Kerrod, *The Mysterious Universe*, Sackett & Marshall Ltd., London, 1978. Edisi Bahasa Indonesia diterjemahkan dan bahasa Malaysia oleh Meta, Jakarta,

Seolah membantah Kerrod, Ali Syari'ati melontarkan pertanyaan retorik dalam puisinya:

Berapa sih, jumlah bintang?
Planet
Segala sesuatu yang ada di alam?

"Marilah kita akui secara jujur bahwa kita tidak tahu sedikit pun tentang asal-usul kehidupan. Alam terlalu besar bagi saya sehingga saya tidak pernah merasakan perlunya menambahkan sesuatu ke dalamnya," sergah Jean Rostand, biolog Perancis penganut Ateisme rasionalis yang militan.[75]

"Ada banyak hal di langit dan di bumi, Horatio/daripada yang pernah dimimpikan dalam filsafatmu," teriak pujangga Inggris, William Shakespeare.

Pandangan masing-masing orang tentang jagat raya memang tidaklah sama. Masalahnya, dari mana kita memandang? Dari sudut mana dan di mana posisi kita? Tentu saja kita mengambil posisi di bumi, sebuah planet yang—menurut Murray Gell-Mann, fisikawan dari Institut Teknologi California—mengitari sebuah bintang yang tidak penting dalam sebuah galaksi kecil[76] bernama Bima Sakti itu.

Dari sebuah bintik di dalam lingkaran galaksi kecil itu pulalah Louis O. Kattsoff—Guru Besar Filsafat pada North Carolina University —mengambil posisi, dan dari situlah ia menggeleng-gelengkan kepala. "Jika Anda memandangi alam sekeliling, sudah pasti Anda akan takjub betapa luasnya hamparan ruang itu. Jika Anda mengetahui evolusi yang dialami tata surya, Anda kembali

PT New Aqua Press, 1985.

[75]Ignace Leep, *Ateisme Dewasa Ini* (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1985), terj. Sayyid Umar dan Edy Sunaryo, h. 118.

[76]Kitty Ferquson, *Stephen Hawking, Pencarian Teori Segala Hal* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1995), terj. A. Hadyana pudjaatmaka, h. 29—30.

Tiada apa pun (yang) tersisa darimu
Kecuali bahwa kau tetap ada

5. Monolog: dari Telur Menjadi Martir

Betulkah kritik dan seruan-seruan moral dalam puisi Ali Syari'ati tersebut dilontarkan kepada kaum Eksistensialis Ateis, khususnya Sartre? Secara tidak langsung mungkin ya, tetapi mungkin juga tidak. Seruan-seruan itu mungkin hanya monolog, solilokui, atau semacam koreksi kritis atas dirinya sendiri yang "sebagian" telah menjadi masa silam: saat ia pernah mengalami krisis kepribadian. Kapan dan pada periode yang mana?

Marilah kita runut sedikit riwayat hidupnya:

Ali Syari'ati lahir di sebuah dusun kecil, Mazinan, 24 November 1933—di timur laut Khurazan. Prosesnya—seperti proses kelahiran kita—mungkin amat perih, dan mungkin juga menggelikan:

Seperti telur dalam rahim ayam
Dengan kehangatan tubuh ibumu
Darahnya beredar di sekujur tubuhmu
Kau terwujud, kau terbentuk
Bagai ayam di dalam telur dalam eraman induknya
Sembilan bulan, sembilan hari, sembilan jam berlalu
Ibumu merasakan kesakitan
Kau retakkan dinding telur
Kau (pun) menyembul
Kau jatuh di dalam buaian

Ali Syari'ati pun menyembul dan isi telur itu pun jatuh di dalam buaian Zahra, induknya. Bergulir ke dalam belaian Muhammad Taqi, ayahnya. Konon dari ayahnyalah, Ali Syari'ati

belajar seni berpikir dan teknik menjadi manusia.[49] Seni dan teknik yang ternyata sangat kaku, berbelit-belit, dan menghunjam-hunjam. Seni dan teknik yang menggotong ide-ide besar, tetapi sekaligus sarat dengan muatan romantisisme dan sejenis Utopia.

Waktu pun terus bergulir. Sekitar pertanyaan-pertanyaan eksistensial pun menggelinding: mengapa aku lahir dan untuk apa? Apa yang bisa kukerjakan buat dunia dan sesama? Apakah Tuhan ada? Apa peran Tuhan dalam hidupku, dan apa yang mesti kukerjakan dalam menghadapi kekuasaan yang durjana?

Mungkin bermula dari pertanyaan-pertanyaan semacam itulah akhirnya Ali Syari'ati tiba pada puncak jawaban defmitif, seperti terekspresikan lewat menjelang bait-bait terakhir puisinya:

Kau harus mati
Demi yang lain

Namun, untuk tiba pada tingkat kesadaran berani mati, apalagi demi yang lain, bukanlah hal yang mudah. Prosesnya bisa sangat panjang dan bikin batin lelah. Sepenggal riwayat hidupnya setidaknya menunjukkan hal itu. Pada masa kanaknya, di sekolah Ali Syari'ati punya perilaku yang mendua. Ia pendiam, tak mau diatur, tetapi rajin. Ia dipandang sebagai penyendiri, tidak punya kontak dengan dunia luar, dan acuh tak acuh. Sebab itu, ia tampak tak bermasyarakat.[50]

Rupanya Ali Syari'ati akhirnya menyadari hal itu. Maka, seolah berkata kepada dirinya sendiri, dalam puisinya ia pun menulis:

Bila kau hanya ingin menjadi
Hanya untuk satu

---

[49] Ali Rahnema, *op.cit.*, h. 205.
[50] *Ibid.*, h. 205.

akan menggeleng-gelengkan kepala mengingat betapa lamanya waktu sudah berjalan," katanya.[77]

1. Ideologi dan Astronomi

Pertanyaan pun segera muncul di benak kita: dari mana asal-usul jagat raya? Kapan semua itu bermula? Jawaban atas pertanyaan yang rumit ini bisa dibikin sederhana. "Masalah awal atau asal-usul jagat raya sedikit mirip dengan persoalan lama: Mana lebih dahulu, ayam apa telur?" kata Stephen Hawking,[78] ilmuwan paling brilian dalam fisika teoretis abad ini. Pada bentuk lain, lanjut Hawking, "Persoalan itu bisa menjadi: kalau ada sesuatu yang menciptakan jagat raya, lalu siapa yang menciptakan sesuatu itu? Atau, mungkinkah jagat raya, atau sesuatu yang menciptakannya, sudah ada selama-lamanya dan tidak perlu diciptakan?"[79]

"Bagi saya," sergah Ali Syari'ati, "Ketika saya melihat bumi dan langit, hanya ada sedikit hal yang tidak diketahui, yaitu mengapa langit berwarna biru? Mengapa bintang-bintang berada di sana? Mengapa awan seperti ini? Namun, seorang astronom menemukan ribuan hal yang tidak diketahuinya di langit tersebut."[80] Katanya, "Dibanding ideolog, astronom memang terlalu dungu."

Mungkin dengan semangat merasa "lebih pintar"[81] dibanding astronom itulah, Ali Syari'ati menendang premis dasar

[77]Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1986), terj. Soejono Soemargono, h. 240.

[78]Stephen Hawking, *Black Holes and Baby Universes* ("Lubang Hitam dan Jagat Bayi"), Alex Tri Kantjono Widodo (pent.), Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 1995, h. 84.

[79]*Ibid.*

[80]Ali Syari'ati, *Islam, Mazhab Pemikiran op.cit.*, h. 112.

[81]Perangai "arogan" Ali Syari'ati memang sudah nampak sejak kecil. Pada usia sekolah dengan berbangga ia pernah berkata bahwa ia seratus langkah lebih maju dibanding teman sekelasnya dan sembilan puluh sembilan langkah di depan guru-gurunya. Lihat Ali Rahnema, *op.cit.*, h. 206.

yang menopang seluruh pengetahuan eksakta seraya menyatakan dalam puisinya bahwa jumlah bintang dan planet tak lebih dari "Satu." Aneh?

Sebetulnya tidak. Dilihat dari sudut kesadaran seorang yang ber-*weltanschauung* Islam di tingkat tauhid, tentulah Ali Syari'ati hanya berbicara dengan kegagahan seorang ideolog, bukan sebagai astronom. Tak heran, sebagai pendukung Gerakan Nasional Penyembah Tuhan (*Nehzat-e Khoda Parastan-e Sosiolis*) yang didirikan oleh Muhammad Nakhshab dan aktif di Masyhad, ia pun berefleksi lewat puisinya:

Yang mengikuti Satu
Adalah nol-nol
Ribuan nol
Sejuta?
Semilyar?
Seratus kilometer?
Atau lebih?
Berapa jauh rentetan nol merentang, mengikuti Satu?[82]
Hingga melompati dinding kota?
Menembus gunung?
Menyeberang lautan?
Jauh menjangkau tanah lapang?
Tepat di cakrawala?
Atau, bahkan di dinding dunia ini,
Menghunjam jauh ke petala bumi?
Tidak, tidak!
Selamanya dan di mana saja
Hingga di mana pun di setiap tempat
Sejauh engkau bisa menghitung

---

[82]Pada naskah terjemahan, huruf "S" dalam kata "Satu" pada larik puisi Ali Syari'ati di atas ditulis dengan huruf kecil—*peny.*.

Dan dapat meletakkan nol-nol di belakang satu
Jumlah tetumbuhan
Burung, hewan melata, hewan buas
Manusia, malaikat
Bumi dan langit
Apa saja yang diberi nama di dunia ini
Segenap alam, segenap ciptaan, segalanya
Itulah makna alam raya

Dari "bilangan tauhid" yang dalam bidang matematika mungkin bisa disebut "bilangan irasional" (*arreton*) "Satu" itulah agaknya menurut Ali Syari'ati segala sesuatu tercipta, seperti tetumbuhan, burung, hewan melata, hewan buas, manusia, malaikat, bumi, langit, dan apa saja yang diberi nama—dan tentu saja juga yang tak diberi nama. Baginya, "itulah makna alam raya". Itulah jagat raya.

2. Matahari di dalam Atom

Bagaimana jagat raya itu bermula? Ali Syari'ati percaya pada apa yang disebutnya determinisme sejarah. Menurutnya, sejarah merupakan realitas, seperti realitas-realitas lain di dunia. Bermula dari suatu titik dan mau tak mau harus berakhir pada titik tertentu pula.[83] Ali Syari'ati memulai puisinya dari titik awal sejarah penciptaan jagat raya.

Pada mulanya adalah kekosongan, dan senyap:

Hanya satu yang ada
Selain satu, tiada
Selain Tuhan
Tak sesuatu pun ada
Tak seorang pun ada

[83]Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam), op.cit.*, h. 128.

Kemudian, setelah merasa perlu menyisipkan atribut-atribut tentang Tuhan,[84] Ali Syari'ati pun melompat pada bait ketiga:

Tuhan adalah Pencipta
Mungkinkah Dia tidak mencipta?
Lihat! Dia ciptakan awan
Dia bebaskan awan mengapung di angkasa
Awan-awan dari partikel-partikel

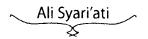
Ungkapan tersebut, tentu saja, berbeda dengan yang termaktub dalam Kitab *Kejadian.* Di Kitab *Genesis* itu digambarkan bahwa roh Allah melayang-layang di atas permukaan air sebelum Dia menciptakan cakrawala. Berfirmanlah Allah, "*Jadilah cakrawala di tengah segala air....*"[85]

Apa dasar epistemologi yang menopang pemikiran Ali Syari'ati tentang sejarah penciptaan jagat raya dalam puisinya ini? Ia memang menyebut-nyebut nama Pascal dan ia menggumamkan bilangan. Ia juga mencukil-cukil Einstein dan ia pun berbicara tentang partikel. Namun, seperti halnya puisi bukan matematika, bukan fisika, dan Tuhan merupakan "bilangan irasional" yang secara ontologis tidak mungkin dapat diurai dengan pengetahuan eksakta, boleh jadi Ali Syari'ati membangun pemikiran dalam puisinya ini dengan cara mencebur ke dalam dunia mistik. Hal ini, lagi-lagi dapat dilacak persambungannya dengan pandangan spekulatif mistikus Ibn Al-Arabi.

Jauh sebelum Ali Syari'ati tampil dengan gagasan kesatuan universal, sekitar 800 tahun sebelumnya,[86] Ibn Al-Arabi sudah

[84]Atribut-atribut tentang Tuhan berderet pada bait kedua: "Tuhan Maha Esa/Tuhan Maharamah/Tuhan Mahabijak/Tuhan cinta keindahan/Tuhan cinta kebaikan/ Tuhan cinta puji-puja/Tuhan benci kesenyapan/Tuhan benci kejumudan/Tuhan benci kerusakan."

[85]Kejadian (1:1—6). *Alkitab,* Lembaga Alkitab Indonesia, Jakarta, 1991, h.9.

[86]Sebagai catatan: Ibn Al-Arabi dilahiikan di Mursia, Spanyol bagian tenggara, 28

muncul dengan pandangan serupa. Semua wujud menurut Ibn Al-Arabi adalah satu dalam realitas. Tiada sesuatu pun bersama dengan-Nya. Wujud bukan lain dari *Al-Haqq*, karena tidak ada sesuatu pun dalam wujud selain Dia. Entitas wujud adalah satu, tetapi hukum-hukumnya beraneka. "Tidak ada keserupaan dalam wujud dan tidak ada pertentangan dalam wujud, karena sesungguhnya wujud adalah satu realitas dan sesuatu tidak bertentangan dengan dirinya sendiri." katanya.[87]

Pandangan semacam itu pulalah yang menonjol dalam pemikiran Ali Syari'ati, seperti kembali dapat kita lihat dalam bait puisinya ini:

Apa pun yang tampak dan tak tampak
Apa pun yang ada di bumi atau di langit
Alam benda, tetumbuhan
Hewan dan manusia
Bintang, mentari, alam raya
Inilah segala yang ada

Adakah Ali Syari'ati memang dirembesi Ibn Al-Arabi? Entahlah. Yang jelas, beda dengan konsep "kesatuan wujud" Ali Syari'ati yang pengaruhnya terkesan kaku pada visi politiknya, Ibn Al-Arabi yang murni bicara mistik justru tampak lebih moderat.[88] Tidak seperti halnya Ali Syari'ati yang amat bergairah membawa gagasan kesamaan universal, Ibn Al-Arabi justru menekankan keanekaan realitas. Arabi mengajarkan konsep *tanzih* (tak dapat dibandingkan) dan *tasybih* (kemiripan); konsep *al-batin* (yang tak tampak) dan *az-zahir* (yang tampak).

Juli 1165.

[87]Kautsar Azhari Noer, *op.cit.*, h. 35.

[88]Di dalam puisinya *Tarjuman Al-Ashwaq* misalnya, Ibn Al-Arabi menulis, "Hatiku telah mampu untuk setiap bentuk: dialah padang/bagi kijang dan sebuah biara bagi Nasrani/Dialah pura bagi berhala dan Ka'bah bagi berhaji/Dialah lembar dari Taurat dan Kitab Alquran yang suci."

Al-Haqq menurut Arabi adalah satu, tetapi sekaligus *Al-Munazzah* (yang tak dapat dibandingkan).[89] Ini tentu saja berbeda dengan seruan Ali Syari'ati yang condong jatuh menjadi semacam retorika teologis belaka: "Jadilah manusia agung/Bagai Yang Satu". Pada taraf individual, konsep "manusia agung" Ali Syari'ati itu mungkin bisa diterima. Namun, ketika dicoba terjemahkan pada taraf praksis sebagai kekuatan massal, tidak ada yang bisa menjamin tidak akan berbenturan dengan unsur-unsur lain yang juga berhak ada sebagai bagian dari heterogenitas.

Dengan kata lain, meskipun Ali Syari'ati berpijak pada paradigma pemikiran yang sama seperti Ibn Al-Arabi, gagasan "kesamaan wujud" Ibn Al-Arabi tampak lebih lentur dalam memandang keberagaman realitas. Mungkin mistik memang terdengar lebih merdu sebagai musik kamar, tetapi ketika nilai-nilainya coba digelar sebagai landasan suatu praksis politik yang berhadapan dengan kekuasaan, maka mistik pun bisa tercerabut dari kesunyian dan berubah menjadi ledakan.

Pengakuan Ali Syari'ati sendiri merupakan indikasi yang memungkinkan kebenaran asumsi itu. *Kavir* (Gurun)—salah satu karya favoritnya, selain *Eslamshenasi*—ia akui sebagai sumber kekuatan mistis dan spiritual yang amat menentukan bagi pandangan politiknya. *Kavir* bukan saja mengabsahkan misi revolusionernya, tetapi sekaligus membuatnya yakin bakal berhasil.[90]

Kavir—seperti dicatat Rahnema—merupakan karya mistis teosofis yang digubah dengan gaya puitis dan kiasan yang tinggi. *Kavir* tampak basah oleh pernik-pernik mistik bernuansa halus yang digubah dengan sarana tasawuf versinya dan tidaklah mustahil ide dasarnya dihembuskan tasawuf para Sufi khususnya *wahdatul*

[89] *Ibid.*, h. 35—36.
[90] Lihat Ali Rahnema, *op.cit.*, h. 233.

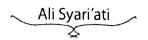
wujud-nya Ibn Al-Arabi.[91] *Kavir* memperlihatkan cahaya pada ujung terowongan. Bahkan—seperti juga dicatat Ali Rahnema—lebih dari sekali Ali Syari'ati menuturkan kembang api bintang-gemintang beraneka warna, menerangi, dan menghidupkan langit hitam, pekat, sampai kegelapan jadi terang oleh api.[92]

Semacam imajinasi dalam *Kavir* itukah yang juga menghembuskan permenungan Ali Syari'ati tentang sejarah awal penciptaan jagat raya? Mungkin, dan mungkin juga mirip imajinasi dalam *Kavir* ketika Ali Syari'ati menaburkan citraan api dan letusan bintang-gemintang dalam bait puisinya:

Awan mulai bergerak
Sangat kuat, berkilau, meliuk, membubung
Asap
Puting beliung
Pusar air
Jilatan api
Atom akbar bernama Semesta
Ada mentari di tengah-tengahnya
Dalam orbitnya, bintang-bintang dan kunang-kunang berputaran.

Saat proses penciptaan itu terjadi, di manakah Tuhan? Farghani, sesuai dengan doktrin tauhid Ibn Al-Arabi, mengkontraskan *wahdat al-wujud* (keesaan wujud Tuhan) dengan *katsrat al-ilm* (banyaknya ilmu Tuhan). Menurutnya, Tuhan mengetahui segala sesuatu dalam menciptakan alam berdasarkan ilmu-Nya. Suatu

[91]Di dalam hal gaya bahasa, tidak mustahil *Kavir* juga dipengaruhi gaya penyajian *wahdat al-wujud*-nya Ibn Al-Arabi. Di dalam hubungan ini Dr. Komaruddin Hidayat berkomentar, gagasan dan gaya bahasa Ibn Al-Arabi memikat, mengasyikkan, tetapi sekaligus membingungkan. Bagai memasuki kebun yang besar, kita akan mendapatkan berbagai jenis pepohonan dengan aroma bunga yang segar, pemandangan yang indah, serta menimbulkan daya fantasi dan imajinasi, sehingga seseorang merasa diajak memasuki dunia metafisis, sebuah alam surgawi. Lihat Komaruddin Hidayat dalam kata pengantar buku Kautsar Azhari Noer, *op. cit.*, h. xiii.

[92]Ali Rahnema, *op.cit.*, h. 223.

keesaan asal itulah dasar penciptaan karena Tuhan adalah Esa, tetapi ciptaan-Nya adalah banyak sehingga semua keanekaan kembali kepada ilmu Tuhan. Dengan kata lain, Tuhan mengetahui segala sesutu dalam diri-Nya sebagai *ayan tsabitah* (entitas-entitas).[93]

Namun, lebih dari sekadar simbol-simbol mistis yang bikin orang lelap itu, Ali Syari'ati tampak lebih "logis" dan "rasional". Ia percaya Tuhan merupakan Roh Yang Maha Suci, dan Dia menurutnya adalah Spirit Yang Maha Sempurna. Bahkan, yang paling suci di antara semua spirit dan di antara seluruh entitas yang ada di alam semesta.[94] Namun, sesuai dengan kegemarannya menyembunyikan makna di balik simbol-simbol,[95] Spirit Yang Maha Sempurna dalam puisinya ini, ia kiaskan sebagai "Matahari".

Bahkan, "Matahari" itu digambarkan mengeram di setiap rongga atom—inti materi yang pada zaman Newton diyakini tidak dapat dibagi lagi. Namun, dipandang dari logika mistik justru "Matahari" atau Tuhan itulah Atom, Zat Mutlak (*Absolute Substantie*) yang tak dapat dibagi lagi.[96] "Matahari" atau Tuhan Yang Esa itulah *arreton,* penopang setiap butiran atom materi yang bersusun membentuk bangunan alam semesta.

Sehubungan dengan ini Ali Syari'ati pernah mengutip ungkapan dalam puisi Jalaludin Rumi yang amat bagus dan mempesona:

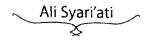
Bila sebutir atom dipindah dari letaknya yang wajar

---

[93]Kautsar Azhari Noer, *op.cit.*, h. 37.

[94]Ali Shariati, *Tugas Cendekiawan Muslim, op.cit.*, h. 8.

[95]Sejak di masa kanaknya Ali Syari'ati sudah berkenalan dengan bahasa simbol lewat karya-karya Maurice Materlinck. Bukan mustahil, ia juga dipengaruhi oleh gaya penulis Belgia itu. Lihat catatan kaki 53.

[96]R. Paryana Suryadipura, *Manusia dengan Atomnya,* (Semarang: PT. Usaha Mahasiswa, 1953, h. 37.

Alam akan runtuh dari atap sampai ke dasar[97]

Di dalam bidang fisika, atom sebetulnya hanya dasar materi biasa yang terbuat dari sebuah inti kecil—yang terdiri atas proton dan neutron—yang dikitari elektron.[98] Namun, sebagai satuan dasar materi, kedudukan atom sangat sentral. Sebab, setiap materi hakikatnya terdiri atas struktur atom. Bahkan, menurut Ali Syari'ati, setiap (butir) atom terpadukan dengan perhitungan yang sempurna. Hal ini sekaligus mencerminkan suatu visi tentang penciptaan yang dirangsang dan diarahkan secara sadar sesuai kemauan Ilahi. "Visi kosmik yang penuh tanggung jawab seperti ini, yang memandang adanya tertib dan kesucian dalam tata alam semesta." katanya.[99]

Ali Syari'ati pun menulis dalam puisinya:

Setiap partikel
Adalah semesta alit bernama atom
Di tengah-tengahnya ada mentari
Dalam orbitnya, bintang-bintang dan kunang-kunang berputaran

Dilihat dari segi estetik, selain tampak adanya rembesan Jalaludin Rumi—mungkin juga Ibn Al-Arabi—bait puisi Ali Syari'ati di atas juga mengingatkan kita pada ungkapan Ali Hasan bin Muhammad Saw. "Atom manapun yang kau buka, di dalamnya masing-masing akan kau jumpai sebuah Matahari," tulis Ali Hasan.[100] Adakah Ali Syari'ati juga dirembesi Ali Hasan? Jika Ali Hasan bin

[97]Ali Syari'ati, *Tugas Cendekiawan Muslim, op.cit.*, h. 21.
[98]Stephen Hawking, *Riwayat sang Kala* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1994), terj. A. Hadyana Pujaatmaka, h. 195.
[99]Ali Syari'ati, *Tugas Cendekiawan Muslim, op.cit.*, h. 21.
[100]H. Groot, *Pemetjahan Atoom,* h. 12, terj. Asrul Sani—dikutip dari R. Paryana Suryadipura, *op.cit.*, h. 54.

Muhammad Saw. yang dimaksud adalah Imam 'Ali, tentu sangat wajar jika Ali Syari'ati terkagum-kagum pada sang Bapak Syi'ah itu. "Orang yang mengagumkan itu," kata Ali Syari'ati tentang Imam 'Ali, "Pikirannya lebih akrab dengan rute-rute langit. Beliau merasa lebih kecil karena melihat rentangan cakrawala yang (maha) luas ...."[101]

3. Bermula dari *Chaos*

Tuhan adalah Pencipta

Mungkinkah Dia tidak mencipta?

Jelas tidak mungkin. Masalahnya, mengapa dan untuk apa Tuhan mencipta? Kapan Dia mencipta?[102] Bagaimana Dia mencipta? Apa yang dilakukan Tuhan sebelum Dia menciptakan jagat raya? Ketika pertanyaan (yang terakhir) ini diajukan kepada Santo Agustinus—catat Stephen Hawking—sang Santo tidak menjawab, "Tuhan mempersiapkan neraka untuk orang-orang yang melontarkan pertanyaan semacam itu." Bahkan, Agustinus mengatakan bahwa waktu merupakan sifat jagat raya yang diciptakan Tuhan dan sebelum jagat raya tidak ada sang "waktu".[103]

Samuel Alexander, filsuf yang pandangannya banyak dipengaruhi teori Relativitas Einstein, berpendapat bahwa ruang waktu merupakan satuan dasar yang melandasi alam semesta. Ruang waktu merupakan tempat persemaian alam semesta. "Tidak

---

[101]Ali Syari'ati, *Islam, Mazhab Pemikiran, op.cit.*, h. 114.

[102]Di dalam Alquran ada ayat yang berbunyi: *Kunfayakun* (Al-Baqarah ayat [117]). R. Paryana Suryadipura menafsirkan *kiw* sebagai jadilah, dan *fayakun* berarti kemudian ada. Lihat R. Paryana Suryadipura, *op. cit.*, h. 41. Lebih jauh mungkin bisa ditafsirkan: *katerjadilah* menunjuk pada dunia ide Tuhan (alam azali) yang di dalamnya berlaku hukum waktu mutlak, waktu nonmatematis (*duree*) yang mengalir sebagai kontinuitas—untuk meminjam istilah Bergson; sedangkan kata "kemudian ada" mungkin menunjuk pada pengertian proses di dalam ruang yang tunduk pada hukum waktu matematis (*temps*), waktu yang bersifat diskontinuitas.

[103]Stephen Hawking, *op.cit.*, h. 9.

mungkin ada titik-titik yang menyusun ruang tanpa sekelumit waktu," katanya[104]—sebuah pendirian yang jelas berdasar pada paham realisme. Masalahnya, bagaimana proses persemaian jagat raya di dalam ruang waktu? Seperti apakah awal sejarah penciptaan jagat raya itu?

Ali Syari'ati—seperti telah kita kutip sebelumnya—menulis dalam puisinya:

Awan ... bergerak
Sangat kuat, berkilau, meliuk, membubung
Asap
Puting beliung
Pusar air
Jilatan api
Atom akbar bernama Semesta
Ada mentari di tengah-tengahnya
Dalam orbitnya, bintang-bintang dan kunang-kunang berputaran

Ditinjau dari teori fisika, sederet citraan visual dengan asosiasi gerak luar biasa itu mengingatkan kita pada model dentuman 'besar panas' (*big bang*): kira-kira 11 miliar[105] tahun yang lalu, sebuah bulatan berisi bahan-bahan inti (proton dan neutron) meledak. Dengan kecepatan yang berbeda, bagian-bagian dari ledakan itu terlempar ke semua jurusan. Yang paling jauh letaknya bergerak dengan kecepatan 25.000 km per sekon, dan sekarang diperkirakan berada dalam jarak 1 miliar tahun cahaya dari pusat ledakan, sedangkan yang lambat geraknya

---

[104]Dikutip dari Louis O. Kattsoff, *op.cit.*, h. 259.

[105]Ada juga yang memperkirakan sekitar 5 miliar tahun lalu. Lihat Franz Julius Chandra, *Asal-Usul Manusia* (Yogyakarta: Kanisius, 1986), h. 72, sedangkan Stephen Hawking memperkirakan sekitar 10 atau 20 miliar tahun silam. Lihat juga Stephen Hawking, *op.cit.*, h. 10.

kira-kira 100 km per sekon dan terletak tidak begitu jauh dari pusat ledakan.[106]

Sama halnya hukum ledakan, partikel-partikel yang terlempar dari pusat ledakan itu bergerak secara spiral, lalu menjadi awan-awan spiral. Di dalam setiap awan spiral itu materi memadat dan menjadi bintang-bintang atau matahari-matahari. Di antara bintang-bintang atau matahari-matahari itu ada bahan-bahan yang melepaskan diri, kemudian menjadi planet-planet, salah satu di antaranya: bumi kita.[107]

Pengandaian Edwin Hubble di tahun 1929 itu mendapat dukungan luas di kalangan fisikawan dan merupakan pemahaman yang sudah umum diterima. Hubble membayangkan bahwa di masa lalu ada suatu waktu yang disebut dentuman 'besar panas' itu: ketika jagat raya tidak terhingga kecilnya dan tidak terhingga rapatnya. Orang pun dapat mengatakan bahwa 'waktu' berawal pada saat dentuman 'besar panas' itu. Sekaligus orang dapat membayangkan bahwa Tuhan menciptakan jagat raya pada saat itu.[108]

Model ini mengandaikan bahwa jagat raya diperikan oleh suatu model Friedmann saat dentuman 'besar panas' itu terjadi: mated dan radiasi mendingin ketika jagat raya memuai.[109] "Suatu jagat raya yang memuai tidak memustahilkan adanya Sang Pencipta, tetapi menaruh limit mengenai kapan Pencipta itu menciptakan jagat raya? kata Hawking,[110] jenius yang mendapat julukan sang "penguasa jagat raya", dan "fisikawan pemberani yang mengetahui pikiran Tuhan".[111]

Menurut sejumlah kosmologi kuno dan tradisi Yahudi/

---

[106]R. Paryana Suryadipura, *op.cit.*, h. 45—46.
[107]*Ibid.*, h. 46.
[108]Stephen Hawking, *op.cit.*, h. 10—11.
[109]*Ibid.*, h. 126.
[110]*Ibid.*, h. 11.
[111]Lihat Kitty Ferguson, *op.cit.*, h. 181.

Kristen/Islam, jagat raya bermula pada suatu masa lalu yang terhingga dan tidak terlalu jauh. Santo Agustinus, misalnya, menerima baik suatu tanggal kira-kira tahun 5.000 SM sebagai tahun penciptaan jagat raya menurut Genesis. Apa komentar Hawking?

"Menarik, bahwa tahun itu tidak terlalu jauh setelah berakhirnya "zaman es" yang terakhir, sekitar tahun 10.000 SM, ketika peradaban benar-benar dimulai menurut pendapat arkeolog," katanya.[112] Hawking tidak mencibir. Ia hanya mengatakan, "Argumen semacam itu adalah perasaan perlu adanya suatu sebab pertama (*first cause*) untuk menjelaskan adanya jagat raya."[113]

Entah bagaimana kita mesti membayangkan, bagaimana keterlibatan Tuhan dalam sejarah awal penciptaan jagat raya? Adakah Tuhan bekerja langsung atau membiarkan jagat raya berevolusi menurut seperangkat hukum (yang diciptakan-Nya) dan Tuhan tidak campur tangan di dalam jagat raya dengan cara melanggar hukum-hukum itu? Sungguh pertanyaan yang tidak mudah dijawab. Bahkan, orang sekaliber Hawking pun hanya bisa berucap, "Selama jagat raya mempunyai awal, kita dapat mengandaikan bahwa ada Penciptanya. Namun, andai kata benar-benar jagat raya itu mandiri (*self-contained*), tanpa tapal batas atau pun pinggiran, tidak mempunyai awal maupun akhir, semata-mata ada begitu saja, lalu di manakah letak Sang Pencipta?"[114]

Ada juga pendapat, peristiwa dentuman 'besar panas' dalam skala ruang dengan lingkaran 1 miliar tahun cahaya itu, bukanlah semesta alam (*universum*) yang sebenarnya. Ledakan *mated* purba yang melahirkan bintang-bintang itu sebetulnya hanya peristiwa lokal di dalam lingkungan yang tidak ada

[112] Stephen Hawking, *op.cit.*, h. 8.
[113] *Ibid.*
[114] *Ibid.*, h. 154.

batasnya.[115] Mungkin ini juga yang diandaikan Hawking bahwa ketertiban jagat raya semestinya berlaku tidak hanya bagi hukum-hukum sains, tetapi juga bagi syarat pada tapal batas ruang dan waktu yang mengkhaskan keadaan awal jagat raya.[116]

Hawking berhipotesis, mungkin memang terdapat sejumlah besar model jagat raya dengan kondisi awal yang berbeda-beda, yang semuanya tunduk pada hukum sains. Baginya, seharusnya ada suatu asas yang memilih satu keadan awal (dari sekian kemungkinan), dan karenanya satu model, untuk menggambarkan jagat raya kita. Satu kemungkinan semacam itu adalah apa yang disebutnya sebagai "syarat batas kacau balau" (*chaotic boundary condition*). Menurut "syarat batas kacau-balau" ini, setiap kawasan ruang tertentu setelah dentuman 'besar panas' itu dapat berkonfigurasi apa saja dengan kemungkinan yang sama.[117]

Hipotesis semacam itu rupanya juga sempat disentuh oleh Ali Syari'ati, seperti juga ia ekspresikan lewat puisinya:

Seluruhnya: alam semesta
Di sebuah sudut lain
Ada semesta lain
Dan di sebuah sudut lain
Juga ada semesta lain
Dua, sepuluh, seribu
Sejuta, semilyar
Tak seorang pun mengetahui banyaknya
Milyaran, milyaran, milyaran....
Mungkin memang miliaran.

---

[115] R. Paryana Suryadipura, *op.cit.*, h. 47.
[116] Stephen Hawking, *op.cit.*, h. 133.
[117] *Ibid.*, h. 133--134.

4. Kelahiran Bumi

Ali Syari'ati juga menulis dalam puisinya:

Bumi mewujud

Bagaimana Tuhan mewujudkan bumi kita? Kapan bumi kita diwujudkan? Tanpa merasa perlu menyembur-nyemburkan Tuhan—tidak seperti Hawking, tentu—George Gamow, profesor bidang fisika teoritis di Universitas Washington AS, secara gamblang berhipotesis, "Bumi dilahirkan pada suatu tahun."[118] Hal ini ia katakan sesuai dengan tradisi terbaik yang menandai kelahiran. Seperti halnya Hawking, Gamow juga berpendapat bahwa bumi kita—demikian juga alam semesta—secara aktual terbentuk dari materi inorganis atau *chaos,* pada jarak waktu yang amat jauh di masa lalu.[119]

Mungkin sekitar 3,5; 5, atau—seperti diperkirakan Hawking—antara 10-20 miliar tahun lalu.[120] Mungkin tidak jauh setelah peristiwa Big Bang: dentuman 'besar panas' yang mengawali sejarah penciptaan jagat raya. Atau mungkin, seperti diperkirakan Gamow bahwa tahun 2.000.000.000 SM[121] merupakan tanggal kelahiran bumi kita. Tak lupa ilmuwan kelahiran Odessa tahun 1904 itu memberi catatan bahwa bumi merupakan "anak kandung matahari" kita.[122]

Bumi rasanya memang sudah sangat tua. Bagaimana proses kelahiran bumi kita?

Hawking mengurainya: beberapa jam setelah peristiwa

---

[118] George Gamow, *Biography of The Earth,* (New York: The New American Library, 1957), h. 1.

[119] *Ibid.*, h. 2.

[120] Lihat catatan kaki 102.

[121] Seraya mengklaim diri sebagai pembaca pedantik (suka menonjolkan keahliannya), Gamow mengaku mengutip angka itu dari buku seorang ahli (Hans Bethe?), *The Birth and Death of the Sun,* (New York: Viking Press, 1940). Juga edisi Pelican Mentor, 1946.

[122] George Gamow, *ibid.*, h. 6.

dentuman 'besar panas' itu, produksi helium dan unsur-unsur lain terhent. Kira-kira sejuta tahun berikutnya tidak banyak yang terjadi dalam jagat raya, kecuali pemuaian berlanjut dan temperatur terus menurun. Akhir-akhirnya, sekali temperatur telah turun ke beberapa ribu derajat, elektron dan inti tidak cukup besar lagi energinya untuk mengalahkan tarikan elektromagnetik antara keduanya, mulailah terbentuk atom-atom.[123]

Jagat raya secara keseluruhan terus memuai[124] dan mendingin. Namun, dalam kawasan yang sedikit lebih rapat daripada rata-rata, pemuaian itu melambat gara-gara tarikan gravitasi ekstra. Akhirnya, pemuaian beberapa kawasan terhenti dan mulailah runtuh (mengerut) kembali. Sambil runtuh, kawasan itu mulai berputar karena tarikan gravitasi oleh materi di luarnya. Makin kecil kawasan yang runtuh ini, makin cepat kawasan ini berputar—seperti pemain sepatu es yang berputar, kemudian melipatkan tangannya yang semula terentang.

Putarannya terus menjadi lebih cepat. Akhirnya, bila kawasan itu menjadi cukup kecil, pusingannya cukup cepat untuk mengimbangi gravitasi. Dengan cara ini terbentuklah galaksi putar yang mirip cakram. Kawasan lain yang kebetulan tidak berputar menjadi objek berbentuk lonjong dan disebut galaksi lonjong (oval). Di dalam galaksi ini, kawasan itu berhenti runtuh karena bagian-bagiannya beredar mengitari pusatnya dengan stabil.[125]

---

[123] Stephen Hawking, *op.cit.*, h. 129.

[124] Fisikawan umumnya berpendapat bahwa setelah dentuman besar-panar itu, jagat raya terus memuai (baca: mengembang), pergertian memuai ini ukuran satuannya tentu adalah galaksi. Dengan kata lain, jarak antara galaksi yang satu dengan yang lain semakin menjauh. Adakah proses memuai itu akan terus berlangsung sampai tak terhingga? Atau masih akan terus memuai, tetapi suatu saat akan berhenti, atau setelah berhenti, lalu mengerut kembali seperti semula? Kalau ini terjadi, tentu seluruh galaksi akan saling mendekat, dan terus saling mendekat sampai akhirnya bertumbukan. Begitukah proses terjadinya Kiamat berskala jagat raya (Kiamat Kubra) seperti diyakini bakal terjadi menurut Islam?

[125] Stephen Hawking, *op.cit.*, h. 129.

Waktu terus mengalir. Gas hidrogen dan helium dalam galaksi-galaksi terbagi dalam awan-awan yang lebih kecil—yang kemudian runtuh oleh gravitasinya. Dengan mengerutnya awan-awan ini, atom-atom di dalamnya saling bertabrakan. Akibatnya, temperatur gas meningkat sampai akhirnya menjadi cukup panas untuk mulainya reaksi nuklir paduan. Reaksi ini mengubah hidrogen menjadi helium. Kalor yang dibebaskan menaikkan tekanan dan awan itu berhenti mengerut. Saat keadaan itu, kawasan ini tetap stabil untuk jangka waktu lama. Bintang dan matahari adalah salah satu contohnya.

Hidrogen diubah terus menjadi helium dan energi yang dihasilkan dipancarkan keluar sebagai kalor dan cahaya. Bintang yang lebih masif perlu lebih banyak panas untuk mengimbangi tarikan gravitasi yang lebih kuat. Reaksi paduan nuklir terpaksa berlangsung jauh lebih cepat sehingga akhirnya hidrogen akan habis hanya dalam waktu seratus juta tahun. Kemudian, bintang itu akan sedikit mengerut dan temperatur kembali meningkat. Pada temperatur yang lebih tinggi, mulailah helium diubah menjadi unsur yang lebih berat, misalnya karbon dan oksigen. Reaksi ini tidak cukup banyak menghasilkan energi sehingga akan timbul krisis.[126]

Pada tahap-tahap berikutnya, apa yang terjadi? "Tidak jelas benar," kata Hawking. Namun tampaknya, kawasan pusat bintang akan runtuh ke keadaan sangat rapat, misalnya bintang neutron atau lubang hitam.[127] Kawasan luar bintang itu kadang dapat meledak menjadi suatu supernova yang cahayanya mengalahkan cahaya semua bintang dalam galaksi itu. Beberapa unsur kimia lebih berat yang dihasilkan menjelang kematian bintang itu akan

---

[126] *Ibid.*, h. 130.

[127] Lubang hitam (*black hole*) dirumuskan Hawking sebagai kawasan ruang-waktu tempat tidak satu benda pun, bahkan cahaya dapat lolos karena gravitasinya yang begitu kuat. Lihat Stephen Hawking, *ibid.*, h. 198.

terlempar keluar dalam bentuk gas dalam galaksi, dan merupakan bahan baku untuk pembuatan bintang generasi berikutnya.

Matahari kita sendiri menurut Hawking adalah mengandung unsur berat ini sebanyak dua persen massanya, karena matahari adalah bintang generasi kedua, atau (mungkin) ketiga, yang terbentuk sekitar lima miliar tahun lalu dari awan berupa gas putar yang mengandung debu-debu dari supernova-supernova sebelumnya. Kebanyakan gas dalam awan itu membentuk matahari—atau sebaliknya—tertiup pergi, tetapi sedikit unsur yang lebih berat akan terkumpul bersama-sama dan membentuk benda langit yang sekarang beredar mengitari matahari sebagai planet, seperti bumi kita.[128]

5. Evolusi: dari Telur Busuk ke Manusia

Begitulah,
Dunia ini diciptakan
Partikel, semesta, makhluk hidup
Bumi dan langit
Bintang dan mentari
Timur dan barstit
Tetumbuhan, hewan

Begitulah awal sebelum akhirnya muncul.
Kehidupan...
Benih tanaman
Tumbuh di bumi, mencuat, matang
Menjadi pohon, merentang cabang,
menjulurkan dedaunan
Memekarkan bunga, memberikan buah

[128] *Ibid.*, h. 130.

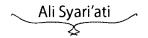
Bagaimana proses munculnya kehidupan di bumi kita? "Mula-mula bumi sangat panas dan tidak memiliki atmosfer," kata Hawking. Namun dengan mengalirnya waktu, bumi kemudian mendingin dan memperoleh atmosfer berupa gas yang berasal dari batuan. Atmosfer ini tidak seperti atmosfer sekarang. Tidak ada oksigen, tetapi banyak gas lain yang bersifat racun, seperti hidrogen sulfida (gas yang berbau seperti telur busuk). Namun, bagaimanapun bentuk-bentuk primitif kehidupan yang lain dapat berkembang pada kondisi itu.[129]

Bibit hewan
Lahir sebagai bayi, anak-anak, meremaja, mendewasa, menua, merenta, mati
Lagi, bibit-bibit tertinggal persis
saat permulaannya

Diduga mereka berkembang dalam samudera—kata Hawking. Mungkin sebagai akibat kebetulan bergabungnya atom-atom menjadi struktur yang besar, yang disebut makromolekul. Dengan demikian, mereka akan mereproduksi diri dan berbiak. Memang dalam beberapa kasus terjadi kekeliruan dalam reproduksi. Kebanyakan kekeliruan ini sedemikian rupa sehingga makromolekul yang baru tidak dapat mereproduksi diri dan akhirnya rusak. Namun, beberapa kekeliruan justru akan menghasilkan makromolekul baru lagi yang lebih baik dalam hal bereproduksi. Mereka akan mempunyai keunggulan dan akan cenderung menggantikan makromolekul yang asli.

Dengan cara inilah, kata Hawking, suatu proses evolusi diawali, yang mendorong ke berkembangnya organisme yang mampu mereproduksi diri, yang makin lama makin rumit.[130] Melalui

---

[129] *Ibid.*, h. 131
[130] *Ibid.*

proses evolusi itulah akhirnya:

Lahirlah kehidupan
Tetumbuhan
Dari lumut hingga beringin
Dan hewan
Dari mikroba hingga gajah
Akhirnya manusia

Prosesnya—mungkin—juga seperti yang digambarkan Hawking: bentuk primitif terdahulu menghabiskan berbagai bahan, termasuk hidrogen sulfida dan membebaskan oksigen. Proses ini, menurut Hawking, secara bertahap mengubah atmosfer sehingga berkembang komposisi seperti sekarang. Komposisi ini memungkinkan pengembangan bentuk kehidupan yang lebih tinggi, seperti ikan, reptil, binatang menyusui, dan akhirnya umat manusia.[131]

C. Manusia dan Dialektika Sejarah

1. Adam dan Teori Darwin

Begitulah,
Ketika penciptaan berakhir
Dunia bermula
Yang bernyawa dan yang tidak bernyawa
Tetumbuhan dan hewan
Partikel-partikel
Alam semesta....

Proses penciptaan alam semesta sampai lahirnya kehidupan di planet bumi ini, mungkin seperti digambarkan Hawking. Proses evolusi tumbuhan menjadi hewan di bumi kita ini

---

[131] *Ibid.*

mungkin secara ilmiah seperti yang diurai dalam teori Lamarck. Proses evolusi hewan sampai ke manusia mungkin secara khusus seperti digambarkan dalam teori Darwin, yaitu melalui proses seleksi alam.[132]

Secara gamblang istilah evolusi dapat diartikan sebagai perkembangan berangsur-angsur dari benda yang sederhana menuju benda yang lebih sempurna. Misalnya, dari tumbuhan menjadi binatang, dan dari binatang meningkat ke manusia.[133] Teori Darwin ini diperkuat dengan ditemukannya "Manusia Neanderthal" di tahun 1856: yakni tengkorak semacam manusia yang diperkirakan pernah hidup sekitar 100.000 tahun silam.[134]

Ciri-ciri tengkorak itu amat menyolok, yaitu bentuk dahinya rendah, menjorok mundur, dengan lengkungan besar di atas mata, dan tanpa dagu. Manusia Neanderthal menyerupai, baik kera maupun manusia, tetapi tetap harus ditafsirkan sebagai manusia yang berdiri tegak. Bahkan, tidak jauh dari tempat ditemukannya tengkorak itu juga berserak perkakas-perkakas kerja primitif.[135] Dengan perkakas-perkakas itulah diperkirakan semasa hidupnya manusia purba itu bekerja.

Apa pendapat Ali Syari'ati? Sebagai pemikir Syi'ah modern (*rausyanfikr*),[136] Ali Syari'ati ternyata tidak menampik

[132] Tulisan ini tidak bermaksud secara khusus mengulas sekitar teori Evolusi. Oleh karena itu, hal-hal yang berkaitan dengan soal itu saya sederhanakan—*peny...*

[133] Julius Chandra, *op.cit.*, h. 21.

[134] Neanderthal sendiri sebetulnya nama sebuah lembah yang romantis dekat Dusseldorf, Jerman Barat, tempat di mana fosil itu ditemukan.

[135] *Ibid.*, h. 123.

[136] *Rausyanfikir* merupakan istilah yang muncul di Iran sejak belahan k[illegible]a abad 19. Secara harfiah berarti "pemikir yang cemerlang", tetapi secara umum menunjuk pada kaum terpelajar produk pendidikan Barat yang mengagumi dan dipengaruhi para filsuf Eropa abad 18 yang juga disebut abad pencerahan. Atau bisa juga berarti kaum Intelektual yang berpaham modernis, berkecenderungan liberal, dan ciri-ciri ini pula yang membedakan Ali Syari'ati dengan kaum *Mullah* atau ulama tradisional Iran. Pergertian yang lebih melebar tentang istilah itu, lihat M. Dawam Rahardjo dalam kata pengantar buku Ali Syari'ati, *K[illegible]ik Islam Atas Marxisme dan Sesat-Pikir Barat lainnya* (Bandung: Mizan, 199[illegible] [illegible]j. Husin

teori itu. Alquran pun, menurutnya, juga menjelaskan berbagai gagasan evolusi.[137] "Karena itu, berbeda dengan pandangan ulama, konsep Darwin dapat dipertahankan dari sudut pandang Islam." tegasnya.[138]

Lantas bagaimana dengan kisah Adam, yang biasa kita yakini sebagai manusia pertama yang diciptakan Tuhan? Juga Hawa yang menurut mitos dicomot dari "tulang rusuk" Adam sebelum keduanya, kemudian terjungkal dari surga ke bumi gara-gara menyantap buah terlarang? Apakah boleh dikatakan bahwa Tuhan bertindak seperti seorang dokter yang mengambil sepotong tulang rusuk lewat operasi? Itulah sederet pertanyaan yang dilontarkan pendukung teori evolusi, dan dijawab sendiri: "Tentu saja tidak."[139]

Di dalam bahasa Hibrani, demikian ditafsirkan, Adam berarti "manusia" (*man*), sedangkan Hawa berarti "wanita" (*woman*). Adam dikatakannya sebagai lambang setiap pria, sedangkan Hawa lambang setiap wanita.[140] "Tulang rusuk"? Di samping berarti biasa, tulang rusuk sebetulnya lebih bermakna rohaniah, yaitu intisari atau (unsur) kebatinan manusia. Maksudnya, Tuhan membina dari hati sanubari, dari inti hasrat Adam, seorang wanita yang akan melengkapi dan memenuhi hasrat itu. Tafsiran simbolik ini dianggap lebih tepat, menurutnya, ditandaskan oleh kata-kata Tuhan sendiri: *"Aku mau memberikan sahabat kepadanya"*.[141] Di

Anis Al-Habsyi, h. 7—9.

[137]Di dalam Alquran Surat Nuh [71]: 14, seperti disinggung Maurice Bucaille, memang ada ayat yang berbunyi, *"Dia sesungguhnya membentukmu dalam tahap-tahap ...."* Adakah yang dimaksud "tahap-tahap" itu adalah fase-fase evolusi seperti dimaksudkan Darwin? "Ini ... patut direnungkan," kata Maurice Bucaille. Lihat Maurice Bucaille, *Manusia: Menurut Bibel, Alquran, dan Sains* (Bandung: Mizan, 1986), terj. Rahmani Astuti, h. 209.

[138]Lihat Ali Rahnema, *op.cit.*, h. 226.

[139]Franz Julius Chandra, *op.cit.*, h. 172.

[140]*Ibid.*

[141]*Ibid.*, h. 112.

dalam hubungan ini tentu saja sang pendukung teori evolusi itu merujuk pada Kitab *Kejadian* (2: 18—22).

Tanggapan Ali Syari'ati, "Kisah dan kejadian Adam dalam Alquran merupakan pernyataan humanisme paling dalam dan paling maju." katanya.[142] Adam menurutnya mewakili seluruh (umat) manusia. Adam adalah esensi umat manusia, "Dalam pengertian filosofis, bukan biologis." tandasnya. Menurutnya, apabila Alquran berbicara tentang manusia dalam pengertian biologis, maka bahasa yang dipakai adalah bahasa ilmu-ilmu alam: sperma, gumpalan darah, janin, dan sebagainya. Namun, begitu sampai pada kejadian Adam, maka bahasa yang digunakan adalah bahasa metafor dan filosofis. Bahasa ini, seperti diakuinya juga, sarat dengan makna dan simbol.[143] Oleh karena itu, tidak cukup ditafsirkan secara harfiah.

2. Pertarungan Habil dan Qabil

Begitulah. Jagat raya sudah diciptakan. Bumi sudah diciptakan dan manusia juga sudah diciptakan. Setelah itu apa yang terjadi? Sejarah, titik tolaknya menurut Ali Syari'ati, adalah pertarungan antara Habil dan Qabil,[144] anak-anak Adam. Qabil, menurutnya, mewakili watak *syirk,* sedangkan Habil prototipe seorang penganut tauhid. Pertarungan transhistoris itu, menurutnya, mencerminkan pertarungan antara keadilan, serta kesatuan manusia di satu pihak dan diskriminasi sosial dan rasial di lain pihak.[145] Atau antara sang penguasa dengan yang dikuasai.[146]

Lebih jauh Ali Syari'ati menambahkan bahwa Habil juga

[142] Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam, op.cit.,* h. 113.
[143] *Ibid.*
[144] *Ibid.,* h. 128
[145] *Ibid.,* h. 144.
[146] *Ibid.,* h. 144—145.

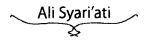
mewakili karakter baik, sedangkan Qabil berkarakter jahat.[147] Jika kita menggunakan cara berpikir Ali Syari'ati sendiri, maka secara konsisten harus dikatakan bahwa pertarungan antara penguasa dengan yang dikuasai itu juga harus ditafsirkan sebagai pertarungan antara kebaikan dan kejahatan. Menurut anggapannya, itulah pertarungan abadi yang akan terus berlangsung dalam semua masyarakat manusia. Namun ia yakin, sejarah yang pasti ini akan berkesudahan dengan menangnya keadilan, kesamaan, dan kebenaran.[148] Berarti menangnya "Habil" tentu saja berarti juga dalam skala universal. Apa mungkin?

Ali Syari'ati meramal, "Akhir zaman itu pasti akan datang, bersama kematian Qabil dan kembalinya sistem Habil. Revolusi yang pasti akan terjadi itu akan mengakhiri riwayat Qabil. Kesamaan akan terwujud di seluruh dunia, melalui kesamaan serta keadilan akan berlakulah kesatuan dan persaudaraan umat manusia."[149] Bagi Ali Syari'ati, "Inilah arah pasti sejarah. Suatu revolusi universal yang akan berlangsung di semua kawasan hidup manusia. Kelas tertindas akan menuntut balas."[150] Dengan kata lain, Qabil yang jahat itu mesti ditumpas! Mungkinkah?

3. Sejarah Iran pada Tahun 1971

Ada optimisme yang terlalu berlebihan memang pada pendirian Ali Syari'ati di atas. Ungkapan-ungkapannya yang berletusan dalam permainan bahasa hiperbolik menimbulkan kesan bahwa ia tidak hanya mengayunkan serangan ke planet bumi, tetapi juga ke planet-planet lain di seluruh kawasan jagat raya. Secara teoretik, ia tidak hanya berbicara tentang masa kini, tetapi lebih jauh menerawang ke masa depan.

---

[147] *Ibid.*, h. 140.
[148] *Ibid.*, h. 145.
[149] *Ibid.*, h. 144.
[150] *Ibid.*

Bagaimana kita harus memahami pendiriannya itu dalam konteks problem aktual? Kiranya tidak ada jalan lain, kecuali bahwa kita harus langsung melompat dari zaman Adam ke zaman kekuasaan Shah Palevi di Iran, tepatnya di tahun 1971. Sebab, seperti dicatat Rahnema, "Dalam sejarah politik Iran kontemporer, tahun 1971 merupakan tahun yang penting."[151] Masa itu, Shah mengendalikan kekuasaan penuh di Iran. Shah memutuskan akan memperlihatkan otoritas mutlak dan kekuatan militernya, baik kepada kekuatan asing maupun kepada rakyatnya sendiri.

Perayaan megah 2.500 tahun monarki Iran di hadapan para kepala negara asing dan orang terkemuka di Persepolis tahun 1971, merupakan salah satu upaya untuk mewujudkan ambisinya itu. Pesan Shah jelas, bahwa jika Iran merupakan negeri yang stabil politiknya, yang sedang menuju modernisasi yang cepat, maka prestasinya akan terwujud hanya berkat Dinasti Pahlevi, yang ia klaim sebagai pewaris sejati garis panjang monarki Persia.[152] Betulkah?

Ternyata tidak. Hal ini nampak dari reaksi pihak oposisi bersenjata yang langsung menunjukkan sikap berang. Dengan sengit, mereka berusaha membuktikan bahwa Rezim Shah justru tidak populer, bahkan berbahaya! Maka dari itu, sembilan anggota Fadaian Rakyat Marxis-Leninis Iran yang bersenjata berat tersulut melakukan serangan. Hari itu tanggal 8 Februari 1971. Mereka merebut pos terdepan gendarmeri di Dusun Siahkal, di daerah utara Gilan yang berpegunungan dan berpohon.

Pertempuran pun pecah antara "kelompok Habil" dengan "kelompok Qabil", entahlah. Yang jelas, setelah 19 abad dikepung pasukan pemerintah, Ali Akbar Safai-Farahani, komandan operasi Siahkal, bersama Jalil Enferadi, dan Houshang Nayeri, justru

---

[151] Ali Rahnema, *op.cit.*, h. 230.
[152] *Ibid.*, h. 231.

ditangkap oleh masyarakat setempat lalu diserahkan kepada pihak militer. Sisanya juga diringkus, sebagian lagi terbunuh. Bahkan, sebelum serangan terhadap pos terdepan Siahkal, sejumlah anggota aktif organisasi Fadaian sudah ditangkap oleh pihak keamanan di Teheran dan Gilan.

Tanggal 16 Maret 1971. Pemerintah mengumumkan 13 nama yang menghadapi regu tembak, yakni mereka yang dituduh terlibat dalam pemberontakan Siahkal. Ini sekaligus menandai awal dan akhir gerakan pemberontakan bersenjata yang bertujuan membangkitkan rakyat untuk berontak melawan Rezim Shah[153]—"Qabil" yang jahanam. Akan tetapi, "Seperti juga nampak pada keberanian serangan mereka, kegagalan yang mereka alami pun amat dramatis, sekaligus memperlihatkan kesia-siaan menerapkan taktik revolusi gaya Kuba atau Cina pada kondisi sosial di Iran masa itu." tulis Rahnema.[154]

Namun, kelompok militer Mojahedin Rakyat Islam radikal Iran mengikuti Operasi Siahkal. Mojahedin meluncurkan serangkaian serangan yang gagah berani atas sasaran sensitif, yaitu bendungan dan instalasi listrik. Hal ini dilakukan dengan tujuan untuk menyabotase perayaan Shah.

Sunyi. Akhir musim panas dan awal musim gugur 1971. SAVAK, Polisi Rahasia Shah—antek-antek Qabil yang paling inti tentu—meringkus 105 orang yang dicurigai sebagai anggota sebuah organisasi gerilya kota, yang masa itu nama, ideologi, dan tujuannya tidak jelas. Di antara yang ditahan, 69 orang diadili selama musim semi 1972. Muhammad Naifnejad, Saeed Mohsen, Ali Ashghar Badizadegan—pendiri Mojahedin Rakyat—bersama 6 anggota Komite Sentral (*Cadr-e markazi*) dari organisasi itu, dieksekusi, April dan Mei 1972.[155]

---

153 *bid.*
154 *Ibid.*
155 *Ibid.*

Tembak-menembak berletusan di kota. Peristiwa tentang tembak-menembak itu secara rutin diberitakan di berbagai media massa nasional. Apa yang dirasakan Ali Syari'ati selama tahun-tahun panas itu? Entahlah. Yang jelas, untuk mengembalikan sistem Habil, pada tingkat praksis ternyata tidaklah mudah. Meskipun Ali Syari'ati menyerukan supaya "Habil menuntut balas",[156] ternyata ia tidak setuju dengan teori barisan depan revolusioner voluntaristik dan aksi terorisme serta sabotase oleh elite revolusioner profesional yang populer di kalangan organisasi gerilya Iran yang berbeda-beda keyakinan. Sebagai orang yang sangat yakin dengan hukum "determinisme sejarah", ia berpendapat kondisi sosial subjektifnya tidak menguntungkan bagi revolusi sosial. [157]

Akan tetapi, begitu gelombang penindasan yang mewarnai tahun-tahun itu menelan sebagian teman, mahasiswanya sendiri dan sesama aktivis anti-Shah, ceramah dan pidato Ali Syari'ati semakin berapi, militan, dan provokatif. Habil yang secara teoritik, ia rumuskan sebagai juga mewakili "kesucian batin, keikhlasan dan kesabaran",[158] dirasa sudah perlu meninggalkan watak dasarnya itu. Dengan kata lain, Qabil yang juga dikatakannya berwatak licik[159] dan jahat itu, rupanya memang sudah saatnya untuk dibalas.

4. Revolusi: Iblis versus Tuhan

Siapakah "Qabil yang jahat"? Dilihat dari *setting* sejarah politik Iran pada masanya, sudah pasti Shah Pahlevi dengan sistem politik dan ekonominya. "Habil yang baik"? Tentu saja, rakyat. Kalau begitu, siapa dapat mengubah kondisi politik yang didominasi oleh "yang jahat"? Pertanyaan yang menurut Ali Syari'ati

[156] Lihat catatan kaki: 147.
[157] Ali Rahnema, *op.cit.*, h. 232.
[158] Lihat Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam, op.cit.*, h. 130.
[159] *Ibid.*, h. 138.

membuat orang bingung selama berabad-abad, terutama sejak 110 tahun terakhir,[160] baginya ternyata mengandung jawaban yang amat mudah. Tak heran jika dengan lancar ia menendang pendapat Nietzsche, Plato, Carlyle, Emerson, dan Alexis Carrel[161] seraya menyisipkan kesimpulan definitif, "Massa atau rakyat!"

Seperti dikatakannya, "Satu-satunya faktor fundamental dalam perubahan dan perkembangan sosial ialah rakyat, lepas dari bentuk rasial, hak istimewa kelas, atau karakteristik tertentu."[162] Ini menurut anggapannya sesuai dengan pandangan Islam. "Islam adalah ajaran sosial pertama yang mengandalkan massa sebagai faktor dasar yang sadar... (sebagai penentu gerak) sejarah dan masyarakat." katanya.[163]

Di dalam hubungan ini, berarti rakyatlah "Habil yang baik" itu. Shah Pahlevi, sudah pasti "Qabil yang jahat". Dilihat dari visi politik Ali Syari'ati sendiri, maka revolusi *hams* dimengerti dalam kerangka berpikir semacam itu: perlawanan rakyat yang baik terhadap Shah yang jahat.

...
Yang jahat, paling jahat dari semua yang jahat
Baik, paling baik dari semua yang baik

Seperti apakah kejahatan itu, dan seperti apa pula kebaikan?
Kejahatan seperti Iblis
Kebaikan seperti Tuhan

Sungguh rumusan yang total, bulat, definitif, dan penyederhanaan yang paling sempurna. Lantas?

Tanggal 13 November 1971. Hari itu, di Husayniyyah,

---

[160] *Ibid.*, h. 48.
[161] *Ibid.*, h. 54.
[162] *Ibid.*, h. 55.
[163] *Ibid.*, h. 54.

Irsyad Ali Syari'ati berpidato. Dengan lantang dan berpercikan api ia meneriakkan slogannya yang masyhur, "Setiap bulan adalah Muharram, setiap hari adalah Asyura, dan setiap tanah adalah Karbala!"[164]

Bagi orang yang buta tentang kultur Syi'ah sekalipun, analog! Ali Syari'ati dan pesannya itu tentulah sangat jelas. Apalagi ia juga blak-blakan menyerukan bahwa sudah waktunya bagi semua orang untuk berjihad melawan Shah beserta sistem politik, sosial, dan ekonominya. "Ia menyerukan supaya Iran menjadi arena perjuangan bersejarah: antara keadilan dan kezaliman, antara yang suci dan yang profan, antara kebaikan dan kejahatan." tulis Rahnema.[165]

5. Makhluk dari Surga

Detik itu sebuah pertanyaan mungkin langsung menyergap benak rakyat Iran, beranikah? Dunia pun tahu, pertahanan militer Shah—yang saat itu dibeking oleh AS—tergolong kuat. Agen-agen SAVAK gentayangan di mana-mana: mengintip, menyergap, menyiksa, dan membakar. Rakyat disundut, orang-orang dipanggang. Jutaan tubuh dialiri arus listrik. Akibatnya tidak sedikit orang yang mati dengan jasad terbakar. Siapa tega berbuat seperti itu kalau bukan semacam makhluk "jadi-jadian Iblis"? Akan terus beranikah rakyat?

Ali Syari'ati terteriak:

Jadilah manusia agung
Bagai seorang syahid
Seorang Imam
Bangkit
Berdiri

---

[164]Ali Rahnema, *op.cit.*, h. 223.
[165]*Ibid.*

Di antara rubah, serigala
Tikus
Domba
Di antara nol-nol
Bagai Yang Satu

Sejarah Revolusi Iran menunjukkan, "manusia-manusia agung" itu akhirnya memang bangkit. Kekuasaan Shah berhasil digulingkan. Namun di balik itu, apa dasar epistemologi "manusia agung" yang diserukan Ali Syari'ati?

Lagi, memasuki refleksi pemikiran teoretik Ali Syari'ati tidaklah mudah. Apalagi Ali Syari'ati sendiri mengatakan, "(Memang) terdapat persamaan antara ungkapan-ungkapan dan peristilahan saya dengan yang digunakan para Sufi, para resi India, dan (filsuf) Platonis maupun beberapa ulama Islam .... Namun, apa yang saya kemukakan janganlah dikacaukan dengan pandangan mereka...."[166]

Supaya kita tidak kacau, dari sudut mana kita mesti memahami konsep "manusia agung" yang disembur-semburkan Ali Syari'ati? Tentang hal ini mungkin kita bisa lacak lewat ungkapannya tentang apa yang disebutnya manusia ideal: "Ia adalah pemberontak besar dunia." katanya.[167] Seperti apa? "Ia merupakan negasi terhadap semua standar konvensional demi mendambakan serba karakteristik dan atribut Allah."[168] Seperti apakah manusia yang berkarakteristik dan serba beratribut Allah? Apa ciri-cirinya?

Oleh karena "manusia agung" atau "manusia ideal" yang sekaligus diborong "*bagai syahid*", "*bagai Imam*", dan "*bagai Yang Satu*", itu pada tingkat realitas kongkret tidak mungkin dapat

[166] Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam, op.cit.*, h. 119.
[167] *Ibid.*, h. 166.
[168] *Ibid.*, h. 161

digeneralisir menjadi gerombolan massa yang seragam, maka Ali Syari'ati merakitnya dari potongan-potongan fosil manusia *hero* yang bertebaran di seluruh penjuru sejarah.

> Di tangannya tergenggam pedangnya Caesar, sedangkan (di) dalam dadanya bermukim hati sang Yesus. Ia berpikir dengan otak Socrates, dan mencintai Allah dengan sanubari Al-Hallaj. Seperti didambakan Alexis Carrel, ia adalah manusia yang paham akan keindahan ilmu dan keindahan Tuhan. Ia memperhatikan kata-kata Pascal dan kata-kata Descartes.

Cukup?

Tentu saja belum. "Bagaikan sang Buddha, ia bebas merdeka dari belenggu nafsu dan egoisme. Bagaikan Lao Tse, ia berefleksi tentang kedalaman fitrah primordialnya. Bagaikan Kong Fu Tse, ia bermeditasi tentang nasib masyarakatnya." Sudah puas? Belum. "Bagaikan Spartacus, ia memberontak terhadap para pemilik budak, dan bagaikan Abu Dzar, ditebarkannya benih revolusi bagi mereka yang lapar." Sudah cukup?

Masih belum juga ternyata. "Bagaikan—lagi-lagi—Yesus, ia membawa pesan cinta-kasih dan perdamaian; dan bagaikan Musa, ia adalah pesuruh jihad dan pembebasan."[169] Begitulah sosok "manusia agung" menurut Ali Syari'ati. Jenis manusia yang berat dengan sederet beban kemampuan ekstra. Masalahnya, apa betul Ali Syari'ati mengerti manusia?

> "Roh Allah + lempung busuk = manusia," katanya.[170]
>
> Betulkah Ali Syari'ati memahami manusia?
>
> "Manusia adalah zat dialektis dan merupakan mukjizat Allah," tambahnya.[171]

---

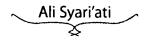
[169] *Ibid.*, h. 118—119.
[170] *Ibid.*, h. 113.
[171] *Ibid.*, h. 118—119.

Sungguh-sungguhkah ia mengerti manusia? Ternyata tidak. Toh Ali Syari'ati mengakui, "Rasanya mustahil untuk memahami manusia secara logis dan mendalam." Alasannya, "Setiap (upaya pemahaman) berbeda sejalan dengan perbedaan teori teori ilmiah yang dimiliki oleh mazhab-mazhab filsafat dan keyakinan keagamaan yang dianut manusia."[172] Sampai di sini tibalah kita pada puncak paradoks Ali Syari'ati: ia mewakili semacam *grand* narasi yang saling bertumbukan di dalam pikirannya.

Kalau begitu, apa sebetulnya yang ia maksud dengan "manusia agung" dalam puisinya? Ini mungkin dapat kita lacak lewat petuahnya, "Jadilah manusia sekaligus makhluk dan khalik, sekaligus hamba dan yang dipertuan. Ia adalah kehendak yang sadar, jelas, kreatif, menentukan, arif, bijaksana, mempunyai tujuan, murni, dan luhur. Ia adalah pendukung amanah Allah dan khalifah-Nya di (muka) bumi. Ia adalah makhluk abadi surga."[173]

Kiranya jelaslah sudah, ternyata makhluk abadi dari surga "manusia agung" yang dimaksud Ali Syari'ati dalam puisinya. Makhluk yang tidak mungkin dapat kita temukan di dalam dunia nyata. Makhluk antik yang ciri-ciri fisiknya mirip monster ciptaan Profesor Frankenstein dalam novel monumental karya Mary Shelley: makhluk yang diciptakan dari sisa-sisa tubuh orang mati; makhluk yang sekujur tubuh dan wajahnya penuh bekas jahitan.[174]

Seperti halnya tokoh monster dalam novel pengarang wanita Inggris tersebut, makhluk ganjil yang ditiup oleh Ali Syari'ati itu juga berat dengan beban "cinta Ilahiah" dan sekaligus gairah dendam. Makhluk yang—untuk meminjam bahasa psikologi—mengidap sejenis *schizophrenia.*

[172]Syari'ati, *Humanisme, op.cit.*, h. 37.
[173]Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam, op.cit.*, h. 116.
[174]Novel Mary Shelley, *Frankenstein* (1818), diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Anton Adiwiyoto, Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 1994.

D. Tinjauan Kritis

Dari uraian di atas tampaklah betapa tidak mudah, kalau tidak boleh dikatakan tidak bisa sama sekali, untuk memahami apalagi menarik aspek filosofis dalam puisi Ali Syari'ati. Pemikiran Ali Syari'ati, seperti juga tertuang dalam puisinya ini, betul-betul khas dan lebih dari itu condong cuma berupa retorika politik dan teologis yang berledakan dalam bentuk selongsong kata-kata.

Sebagai pemikir monoteis, pada taraf ontologis Ali Syari'ati menerima semuanya, sedangkan secara epistemologis ia pun berusaha merangkum semuanya sebelum kemudian menendang semuanya. Dengan begitu, pendirian Ali Syari'ati tampak terombang-ambing di antara dua wilayah yang tidak dipetakan secara jelas itu.

Dari keseluruhan pemikiran Ali Syari'ati tampaklah bahwa ia hanya menyajikan sketsa-sketsa kasar tentang "kebenaran". Ia berusaha keras meramunya lewat hasil galian dari pemikiran Barat dan Timur. Tentu saja juga dari Asia Barat dan atau Timur Tengah. Melalui ramuan berbagai pemikiran itulah Ali Syari'ati kemudian berupaya melompat ke langit.

Namun, justru itulah orisinalitas pemikiran Ali Syari'ati: ia tampak sebagai pemikir bumi yang kebarat-baratan, ketimur-timuran, dan sekaligus kelangit-langitan. Akibatnya, pemikiran yang ia bentangkan condong terburai menjadi *chaos:* sejenis bulatan besar yang berisi gagasan-gagasan abstrak yang tumpang-tindih dan campur-aduk.

1. Monoteisme: Belajar pada Iblis

Dilihat dari situasi politik yang dihadapi pada zamannya, Ali Syari'ati tampak sebagai pemberontak yang seolah datang dari sebuah dunia yang jauh. Dengan hati yang basah kuyup oleh mistik, ia meniup api perlawanan terhadap Rezim Shah seraya

membiarkan kesadarannya mengeluyur ke langit. Berpapasan dengan bintang-bintang, menyelusup ke dalam lingkaran galaksi tak dikenal. Ketika ia tiba di poros semesta, tempat di mana berdiri "kerajaan Tuhan", ia pun melihat sebutir bumi yang kita huni ini dikerumuni kawanan setan. Ia pun kalap, ia pun berang. Kemudian di situlah ia menyusun gagasan: bumi dan seisi jagat raya harus kembali disucikan. Dengan kata lain, setan-setan—apa pun bentuknya—harus digempur dan dibumihanguskan. Dengan cara apa? Tentu saja lewat: revolusi!

Maka, di balik gagasan-gagasannya yang besar-besar itu, tidakkah Ali Syari'ati condong tergelincir menjadi seorang utopis? Di balik pemikirannya yang kadang terkesan "liberal" itu, tidakkah ia justru jatuh menjadi seorang "fanatik"?[175] "Orang fanatik melihat begitu banyak setan, sampai neraka seluas apa pun takkan bisa menampungnya...," tulis Shakespeare dalam karya *Midsummer Night's Dream*", Babak V Seksi 1.

Di mata aktor politik monoteis seperti Ali Syari'ati, orang semacam Shakespeare itu tidak mustahil dianggap "kurang ajar"! Namun, adakah setiap pemeluk kesadaran monoteis habis-habisan harus menjadi pengutuk Iblis dan atau menjadi pembenci Setan?

Tentu saja tidak. Seandainya Ali Syari'ati ditakdirkan hidup sezaman dengan Sarmad, Sufi keturunan Yahudi—yang tahun 1661 dihukum pancung di Mogul India itu—Ali Syari'ati justru akan diberi nasihat, "Pergilah, belajarlah cara pengabdian dari Iblis: pilihlah satu *qibla* dan janganlah kamu bersujud di hadapan apa saja," bentak Sarmad.[176] Baik, Ali Syari'ati maupun Sarmad, mungkin sama "gila"-nya, kedua-duanya sama-sama tergila-gila pada monoteisme, tentu saja lewat penafsiran yang berbeda.

---

[175] Tentu saja ini kebalikan dari pendapat seorang pemujanya yang bernama Dr. Ghulam. Lihat, catalan kaki 10.

[176] Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), terj. Sapadi Djoko Damono, h. 199.

2. Rumah Gila yang Besar

Memang, pada Ali Syari'ati nampak usahanya yang besar untuk secara total memahami hakikat dunia. Bahkan, ia berusaha membongkar dari akar sejarahnya sejak awal penciptaan jagat raya. Dengan kesadaran monoteis bahwa Tuhan merupakan akar dari semua sejarah, ia berusaha memulihkan kesatuan primordial antara Tuhan dan manusia, antara yang universal dan yang individual, yang suci dan yang profan, yang mutlak dan yang sementara. Namun, di tengah perkembangan sejarah yang *Hat* dan nyaris tidak mungkin bebas dari cacat ini, mungkinkah kesatuan ideal itu dapat tercipta?

Misalnya, untuk menjelaskan tentang "manusia ideal" Ali Syari'ati mengatakan, "Manusia merupakan evolusi terus-menerus ke arah kesempurnaan. Ia bergerak dari lempung kepada Allah."[177] Siapa "manusia ideal" yang dimaksud Ali Syari'ati? Para pertapa? Tentu saja bukan. Dilihat dari situasi politik di Iran pada zamannya, para pelaku *asketik* semacam itu dalam penilaiannya sama sekali tidak berguna. "Mereka akan membusuk di sudut-sudut rumah, gua, atau biara-biara." cemoohnya.[178]

Ali Syari'ati juga memahami manusia sebagai pemilihan, perjuangan, dan proses kejadian yang konstan. Manusia, demikian dikatakan, (mampu) hijrah tanpa batas di dalam dirinya, dari lempung kepada Allah.[179] Orang semacam Hallaj-kah sosok konkret manusia ideal itu? Ternyata juga bukan. Hallaj, dalam pandangan Ali Syari'ati, tidak lebih dari sekadar api yang berkobar. Seorang yang lagi asyik berkobar, menurut pandangannya, tidak punya tanggung jawab sosial. Fungsinya membakar (diri) dan hanya berteriak-teriak.

Ali Syari'ati menggambarkan Hallaj dengan imaji-imaji

[177] Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam, op.cit.*, h. 120.
[178] Ali Syari'ati, *Islam, Mazhab Pemikiran, op.cit.*, h. 80.
[179] Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam, op.cit.*, h. 121.

yang juga terkesan mencemooh, Tangannya memegang kepala—katanya—kobaran api itu berlari di sepanjang jalan raya di Baghdad dan berteriak, "(Hai, teman-temanku yang terpercaya!) Ayo, bunuhlah aku! Aku sudah tak tahan lagi! Tidak ada apa-apa di balik jubahku, kecuali Allah."[180] Bayangkan, katanya, "Bagaimana jadinya seandai masyarakat Iran yang terdiri atas 25 juta[181] jiwa itu semuanya menjadi Hallaj? Iran akan menjadi sebuah rumah gila yang besar, dengan setiap orang berlarian di jalan-jalan dan berteriak-teriak."[182]

Maka jelaslah, "manusia ideal" atau "manusia agung" dalam puisi Ali Syari'ati bukan persoalan filosofis atau teologis lagi. Tidak ada gunanya membicarakan atau beragumentasi tentang ada dan tidaknya "manusia agung" atau "manusia ideal". Situasi politik di Iran pada masanya menuntut adanya kekuatan *massif* yang secara revolusioner berani merubuhkan monarki Shah Pahlevi. Oleh karena itu, "manusia agung" dalam puisi Ali Syari'ati seolah berdiri antara ramalan dan teriakan, dan ini dapat memberi kesan optimisme Ali Syari'ati dalam usaha membangkitkan rakyat Iran untuk melawan rezim yang berkuasa.

3. Suara dari Abad Pertengahan

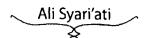
Pada puisi Ali Syari'ati tampak adanya ciri-ciri pemikiran siklis. Sebagai pemikir Syi'ah yang banyak bersentuhan dengan pemikiran Barat modern, gagasan-gagasannya terkesan berdentang dari abad pertengahan.[183] Hal ini dapat dimengerti,

---

[180] *Ibid.*, h. 81-82.

[181] Maksudnya pada masa sebelum pecah revolusi di tahun 1979.

[182] *Ibid.*

[183] Abad pertengahan dalam arti sejarah Eropa. Kebetulan pada ijazah resminya—seperti dicatat Ali Rahneme, *op.cit.*, h. 221, tertulis bahwa gelar doktor Ali Syari'ati adalah di bidang sejarah Islam abad pertengahan (*His-Wire de Islam Medieval/Hagiographie Persane*). Tentang berkaitan atau tidaknya antara dua model sejarah itu, tidak hendak dibahas dalam tulisan ini.

karena selain dipenggal oleh diskontinuitas, abad modern dalam perkembangan sejarah Eropa juga ditandai adanya kontinuitas, khususnya menyangkut unsur-unsur pokok ide-ide, seperti dialektika yang terdapat dalam alam pikiran Agustinus sampai Hegel dan Marx. Juga sangat menonjolnya gambaran sejarah yang linear (seperti yang telah dibentuk oleh Kristianisme),[184] dan ini juga nampak menjadi ciri sentral dalam pemikiran Ali Syari'ati.

Selain itu, dalam puisinya ini Ali Syari'ati berusaha melihat realitas eksistensial dari sudut matematika yang—oleh Kant—disebut sebagai kebanggaan rasio manusia. Namun, kejayaan rasio ilmiah ini, seperti dikatakan Cassirer, meminta ongkos yang amat tinggi. Ilmu pengetahuan berarti abstraksi, dan abstraksi selalu mempermiskin realitas. Bentuk-bentuk benda-benda yang dideskripsikan dalam konsep-konsep ilmiah cenderung semakin berupa formula semata-mata. Formula-formula ini mengandung penyederhanaan yang mencolok. Formula tunggal seperti hukum gravitasi Newton, misalnya, dianggap mencakup dan menerangkan seluruh struktur alam semesta. Seakan-akan realitas tidak hanya bisa disentuh oleh abstraksi-abstraksi ilmiah, tetapi juga bisa diterangkan secara tuntas oleh abstraksi-abstraksi ilmiah itu.[185]

Maka, seperti halnya puisi bukanlah matematika dan bukan wacana abstraksi ilmiah, segi matematik dalam puisi Ali Syari'ati ini tidak sampai menyentuh tingkat—apa yang oleh Cassirer disebut—"kejayaan rasio ilmiah". Segi matematik dalam puisinya ini tak lebih cuma semacam abstraksi "matematik mistis" berupa gelembung perasaan-perasaan belaka, dan ini dapat dipahami sebagai ciri-ciri pemikiran model abad pertengahan.

Di dalam hubungan ini lebih jauh kita dapat melacaknya

---

[184]Sartono Kartodirdjo, *Ungkapan-ungkapan Filsafat Sejarah Barat dan Timur: Penjelasan Berdasarkan Kesadaran Sejarah* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1990), h. viii.

[185]Ernst Cassirer, *op.cit.*, h. 218—219.

lewat rumusan Bertrand Russel. Filsuf Inggris ini mengatakan bahwa abad pertengahan merupakan masa keagamaan, sedangkan zaman modern sebagai masa ilmu pengetahuan. Abad pertengahan juga dikatakan sebagai masa perasaan, merupakan kebalikan dari zaman baru sebagai masa ilmu pengetahuan,[186]dan seperti juga menjadi karakteristik pemikiran model abad pertengahan, Ali Syari'ati beranggapan bahwa sejarah dikuasai oleh dua motif yang besar: Adam yang diganduli iblis dan sekaligus mengandung potensi Roh Tuhan. Dan—seperti masyarakat abad pertengahan—Ali Syari'ati memahami proses historis itu sebagai gerak antara hidup dan mati, dosa dan karunia, kutukan dan pengadilan, kasih dan ancaman. Gerakan berliku di antara pengertian-pengertian pusat itu akhirnya berpusat membentuk suatu lingkaran.[187]

Kalau masyarakat abad pertengahan memahami proses sejarah sebagai gerak kemajuan berangsur-angsur dari jiwa manusia menuju kedewasaan terakhir, maka Ali Syari'ati meyakini bahwa proses itu berlangsung dari "lempung" menuju "Roh Tuhan". "Lempung" menurutnya adalah simbol kerendahan, stagnasi, dan *passivitas* mutlak, sedangkan "Roh Tuhan"[188] adalah simbol gerakan tanpa henti ke arah kesempurnaan dan kemuliaan yang tak terbatas, cinta, rahmat, kebebasan.[189] Gabungan antara dua kekuatan yang berlawanan itu—Allah dan setan, atau roh dan lempung—menurutnya pula menjadikan manusia sebagai suatu realitas dialektis,[190] sampai sebelum akhirnya berujung pada kematian. Dengan cara berpikir semacam inilah, maka seperti

[186]Bertrand Russel, *History of Western Philosophy* (London: 1954), h. 511—dikutip dari Sartono Kartodirdjo, *op.cit.*, h. 4.

[187]Sartono Kartodirdjo, *Ibid.*, h. 10.

[188]Ali Syari'ati—setidaknya di tangan penerjemah Indonesia—tampak tidak konsisten menggunakan istilah tersebut, yang sebetulnya merupakan istilah kunci untuk memasuki pemikiran-pemikirannya. Di dalam hubungan ini kadang ia menggunakan istilah Roh Allah dan kadang Roh Tuhan.

[189]Lihat Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam, op.cit.*, h. 114—115.

[190]*Ibid.*, h. 115.

juga menjadi ciri-ciri pemikiran abad pertengahan, Ali Syari'ati memahami sejarah sebagai antagonisme terus-menerus antara dua kekuatan itu, antara manusia-Tuhan dengan manusia-setan, dan ia yakin akan berakhir dengan kemenangan manusia-Tuhan.[191]

Memang, pencarian arti dari kejadian-kejadian sejarah biasanya terjadi pada masa-masa kekacauan, saat mana masyarakat dan negara mengalami kegoyahan dan kegoncangan sampai ke sendi-sendinya. Bahkan, Agustinus (345—430) menulis karangannya yang monumental "*De Civitate Dei*" karena terkesan oleh penghancuran Kota Roma, yang menimbulkan keguncangan kepercayaan pada kerajaan dunia Romawi. Dalam hubungan ini, ia beranggapan bahwa penghancuran itu merupakan hukuman Tuhan atas Bangsa Romawi yang kafir dan korup.[192]

Bahkan, Hegel (1770—1831), filsuf Jerman berhaluan idealis yang tampil membawa gagasan Roh Absolut itu sempat menghayati sendiri Revolusi Besar Perancis dan jatuhnya negara di bawah kekuasaan Napoleon Bonaparte. Dalam usaha mencari kesatuan pada masa kekacauan itu Hegel akhirnya tiba pada pengertian bahwa sejarah dunia adalah kemajuan kesadaran menuju kebebasan.[193] Di dalam hal Ali Syari'ati, kita dapat memandangnya dari *back ground* sejarah kekacauan politik pada masa kekuasaan Shah Pahlevi di Iran. Namun, sebagai orang yang yakin akan hukum determinisme sejarah, Ali Syari'ati tampak sangat optimis akan kemenangan di pihak keadilan sesuai dengan rencana yang telah ditetapkan Tuhan. Inilah titik final yang membentangkan jalan ke arah kebebasan—betapapun kaburnya makna kebebasan jika kita bertolak dari pendirian Ali Syari'ati sendiri.

---

[191] Pandangan Ali Syari'ati yang teosentris ini juga mengingatkan kita pada pandangan masyarakat abad pertengahan yang beranggapan bahwa pembaruan di muka bumi ini dilaksanakan oleh Tuhan. Lihat Sartono Kartodirdjo, *op.cit.*, h. 3.

[192] *Ibid.*, h. 10.

[193] *Ibid.*

4. Kesamaan Universal: Monoteisme dan Ateisme

Seperti juga tampak pada obsesi Ali Syari'ati, masyarakat abad pertengahan pun memimpikan adanya suatu persaudaraan universal, suatu masyarakat manusia universal (*universitas humu nd*), di mana orang bekerja sama dengan sesamanya untuk mempertahankan perdamaian umum (*pax universalis*) dan yang dapat membawa kebahagiaan dunia,[194] sedangkan Ali Syari'ati berpandangan bahwa semua manusia bukan hanya sama, bahkan—menurutnya—bersaudara.[195] Memang, ia mengakui bahwa antara kesamaan dan persaudaraan terdapat perbedaan yang cukup jelas. Kesamaan—menurutnya—adalah konsep legal, sedangkan persaudaraan memancarkan keseragaman sifat dan disposisi semua manusia. Bagaimanapun keanekaannya—katanya—manusia berasal dari sumber yang satu.[196]

Tentu saja, semua makhluk yang mengisi ruang jagat raya:

Bintang, matahan, semesta
Semua yang tampak, semua yang tak tampak
Atasdanbawah
Indah dan jelek
Baik dan buruk
Apa pun yang ada, apa pun yang ada di dunia

Apa pun yang ada di dunia, termasuk "yang indah" dan "yang jelek",[197] "yang baik" dan "yang buruk"? Tidakkah ini bertentangan dengan pendiriannya yang secara tajam mempertentangkan antara "yang baik" dengan "yang jahat"?

---

[194] *Ibid.*, h. 25.
[195] *Ibid.*, h. 95.
[196] *Ibid.*
[197] Tidak jelas, maksud Ali Syari'ati tersebut menunjuk pada pengertian "wujud" apa "etik normatif".

Sungguh paradoks yang sangat sulit kita mengerti, dan ini sama sulitnya dengan usaha bagaimana kita harus memahami kata-katanya yang menggebu-gebu ini, "Tidak ada kontradiksi antara alam dan meta-alam, antara materi dan arti, antara dunia sekarang dan akhirat, antara yang indrawi dan yang supra-indrawi, antara roh dan badan, antara akal dan nur hidayat, antara ilmu dan agama, antara metafsika dan (ilmu) alam, antara beramal untuk manusia dan beramal untuk Allah, antara politik dan agama, antara logika dan cinta, antara rezeki dan ibadah, antara takwa dan tanggung jawab, antara pejabat dan rakyat, antara kulit hitam dan kulit putih, antara yang mulia dan yang jelata, antara kiai dan awam, antara yang berbahagia dan yang merana, antara terang dan gelap, antara orang baik dan orang jahat,..."[198]

Kontradiksi antara semua itu—menurut Ali Syari'ati—tidak ada dalam monoteisme. Dengan kata lain, ia memahami realitas partikular sebagai bentuk yang saling jalin-menjalin dalam kesatuan ontologis. Lalu, jika tidak ada kontradiksi antara orang baik dan orang jahat, lantas kejahatan macam apa yang dengan keras ia tolak? Kejahatan moral yang seperti Iblis? Apa? Dalam arti nilai? Sistem? Sistem politik? Dengan cara apa? Revolusi? Kalau itu yang dimaksud, tentu Ali Syari'ati tidak hanya dihadapkan pada sistem politik dan struktur kekuasaan Iran pada zamannya, melainkan juga dengan semua sistem politik dan struktur pemerintahan semua negara di seluruh dunia.

Maka, sebagaimana telah menjadi karakter politik Syi'ah Iran yang sering meneriakkan ekspor revolusi, adakah itu betul-betul merupakan sebuah aksi atau cuma sebatas retorika? Entahlah. Lepas dari soal itu, maka peran Ali Syari'ati dalam sejarah politik Iran pada zamannya tampak lebih menonjol bukan

---

[198]Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam, op.cit.*, h. 109.

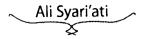
sebagai pemikir, melainkan cukup sebagai "pemberontak" saja. Ia bukan saja menginginkan perubahan radikal di negerinya, tetapi juga di seluruh dunia. Ia yakin, "Inilah arah pasti sejarah. Suatu revolusi universal (yang) akan berlangsung di semua kawasan hidup manusia. Kesamaan akan terwujud di seluruh dunia, dan melalui kesamaan serta keadilan akan berlakulah kesatuan dan persaudaraan hidup manusia."[199]

Inilah militansi seorang monoteis model Ali Syari'ati, yang boleh dikatakan setingkat—kalau tidak boleh dikatakan lebih rendah—dibanding milintasi seorang ateis sekaliber Jean Rostand. Biolog Perancis ini bukan saja merasa bersaudara dengan sesama manusia, melainkan juga dengan semua makhluk hidup, termasuk binatang. Alasannya? "Kita (semua) tercipta dari bahan dan zat yang sama dengan binatang," kata Rostand.[200]

5. Puisi: Sebuah Hermeneutika

Dengan cara apa lagi kita mesti menyingkap muatan pemikiran dalam puisi Ali Syari'ati? Dari sudut pandang yang semata-mata estetik, pada puisinya ini Ali Syari'ati sebetulnya tampak memiliki kecakapan seorang penyair "kawakan". Ia memiliki semacam kekuatan imajinasi dan kemahiran bermain dengan kata-kata. Dibanding kata-kata yang tumpah ruah di dalam ceramah-ceramahnya, puisinya ini terkesan lebih padat dan meninggalkan jejak kesadaran yang lebih "bersih" dan tersaring—meskipun tetap keras dibayang-bayangi garis ideologi.

Pada puisinya ini, Ali Syari'ati tampak memiliki semacam "keajaiban" untuk—ungkapan dalam drama *Shakespeare*—"berguling-guling dari surga ke bumi/(dari) bumi ke surga".[201] Atau—untuk meminjam ungkapan dalam puisi Ali Syari'ati sendiri—

[199] Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam, op.cit.*, h. 144.
[200] Ingnace Leep, *Ateisme Dewasa Ini, op.cit.*, h. 116—117.
[201] A *Midsummer Nights Dream*, Babak V, Seksi 1.

ia memiliki semacam kelenturan untuk: "menembus gunung", "menyeberang lautan", "melompati dinding kota". Memang—seperti dikatakan Ernst Cassirer—bagaimana kita dapat mengatasi realitas bendawi tanpa menyalahi hukum-hukum kebenaran? Dari sudut pandang ini, puisi dan seni pada umumnya sebetulnya tidak lain daripada sekadar kesalahan yang bisa ditolerir.[202]

Namun penilaian seperti itu bukannya tanpa risiko, setidaknya jika kita harus berhadapan dengan visi kesenian Ali Syari'ati sendiri. Seni kata Ali Syari'ati, "Bukan sekadar barang permainan, bukan sekadar sarana hiburan, selingan, atau sesuatu yang sekadar memukau, dan sekadar pelampiasan energi yang tertumpuk." Seni dalam pandangannya, bukan abdi seksualitas, politik, (dan) kapital. Baginya, seni adalah amanah khusus untuk manusia dari Allah. Seni adalah kalam kreatif Al-Khalik, yang dikurniakan-Nya kepada khalifah-Nya, supaya sang khalifah bisa menciptakan bumi kedua serta Firdaus kedua, membentuk kehidupan, keindahan, pemikiran, semangat dan risalah baru, supaya ia bisa menciptakan surga baru ...."[203]

Adakah dengan puisinya ini Ali Syari'ati bermaksud hendak menciptakan semacam "Firdaus kedua" atau "surga baru"? Kiranya tidak ada gunanya kita menelaah puisi Ali Syari'ati dengan cara bertolak dari pandangan seperti itu. Juga sudah tidak ada gunanya lagi kita mendekati puisinya ini dengan cara merekonstruksi pandangan politik, teologi, dan garis ideologi yang dianutnya. Yang lebih menarik sebetulnya justru mendekati kata-kata bersayap Ali Syari'ati dari sudut estetika.

Kita ambil contoh misalnya perihal rumusannya tentang manusia. Manusia katanya, "Sebetulnya memiliki roh Ilahiah yang

---

[202]Ernst Cassiner, *op.cit.*, h. 212.
[203]Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam, op.cit.*, h. 165.

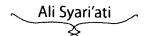
mengalir perkasa, lancar dan deras bagaikan air bah, yang membuka dan menyingkirkan segala yang merintangi jalannya, meninggalkan endapan subur yang menghidup-hijaukan tanaman."[204] Atau tentang apa yang disebutnya manusia ideal: "Manusia begini, manusia andalan ini, adalah manusia bidimensial, bagaikan seekor burung yang mampu mengangkasa dengan kedua sayapnya".[205]

Jika Ali Syari'ati menolak "puisi yang sekadar memukau", tidakkah ungkapan-ungkapan dalam ceramahnya itu justru condong memabokkan? Dan seorang yang terlanjur mabok mungkin akan terdorong mengusut lewat pertanyaan: tiba di manakah akhirnya "manusia ideal yang bagai burung" itu?

Mungkin terus meluncur ke langit, bertelur di atas bintang-bintang, mengepak-ngepakkan sayapnya bersama hukum gerak galaksi, sebelum akhirnya runtuh dan tersedot ke "lubang hitam": suatu kawasan ruang-waktu tempat tidak satu benda pun, bahkan cahaya, dapat lolos karena, kata Hawking, gravitasinya yang begitu kuat. Sampai di situ "manusia ideal" itu pun lenyap. Dan manusia secara umum mungkin akan tetap tinggal sebagai—untuk meminjam istilah Alexis Carrel—"makhluk tak dikenal".[206]

Namun, dari balik dunia yang jauh itu, kata-kata Ali Syari'ati seolah keras berkumandang: "Eksistensi merupakan kehidupan yang mengandung tatanan tunggal yang harmonis, memiliki kehendak, perasaan dan tujuan, persis seperti seorang manusia, hanya lebih luas dan mutlak. Sebaliknya, manusia pun seperti dunia, cuma jauh lebih kecil, *nisbi,* dan tidak sempurna."[207]

Jelaslah sudah bahwa dibalik gagasan-gagasan dan pendiriannya yang liat itu, Ali Syari'ati seolah hendak meninggalkan

[204] *Ibid.*, h. 116.
[205] *Ibid.*, h. 153.
[206] Buku Alexis Carrel, *Man, The Unknown* diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *Misteri Manusia* oleh Kania Roesli dkk. dan diberi kata pengantar oleh Drs. Jalaluddin Rakhmat, Msc., Bandung, Remaja Karya, 1987.
[207] Ali Syari'ati, *Tentang Sosiologi Islam,* h. 104.

semacam pengakuan bawah sadar bahwa puisi—seperti halnya eksistensi dan hidup itu sendiri—sebetulnya tidak pernah lebih daripada sebuah hermeneutika. Dengan "hermeneutika" berarti di dalamnya ada suatu proses yang menawarkan kemungkinan-kemungkinan lewat penjelajahan. Memang puisi (seperti juga dunia)—kata Barthes—mengandung banyak pintu. Manusia bebas menafsirkannya dengan cara masuk lewat pintu mana saja. Tidak ada makna yang tunggal.

INDEKS

A

B

D

F

G

I

K

M

P

Q

Tentang Editor

M. Deden Ridwan, lahir di Sukabumi, Jawa Barat, 06 Desember 1972. Memperoleh sarjana dari Fakultas Ushuluddin, Jurusan Akidah dan Filsafat, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (1997), dengan skripsi berjudul: *Politik Pers tentang Wacana Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid: Analisis Pemberitaan Majalah Tempo 1971—1994*, yang dalam waktu dekat akan segera terbit. Selama mahasiswa, ia aktif di organisasi intra maupun ekstra, antara lain sebagai ketua Sidang Redaksi Jurnal *Gong Mahasiswa* (1992—1993), sekretaris Forum Kajian Agama dan Politik (FSAP), *civitas* akademika IAIN Jakarta (1993—1994), ketua Lembaga Pengelola Latihan Kader (LPLK) HMI Cabang Ciputat (1994—1995), koordinator kajian ilmu-ilmu sosial Yayasan Respondeo, Jakarta (1994—1995), dan ketua kelompok studi Flamboyant Shelter, Ciputat (1994—1996). Selain menulis tentang masalah sosial-keagamaan di beberapa media massa, ia juga salah seorang anggota penyunting buku *Wacana Baru Fiqih Sosial: 70 Tahun K.H. Ali Yafie* (Bandung: Mizan, 1997); buku Prof. Dr. Mastuhu, *Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam: Strategi Budaya Menuju Masyarakat Akademik* (Jakarta: Paramadina, 1998), dan buku *Tradidi Baru Penelitian Agama: Tinjauan Antar Disiplin Ilmu* (Bandung: Nuansa, 1998). Kini bekerja sebagai *program officer* untuk pengembangan sistem politik madani pada Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), Jakarta.

Tentang Para Penulis

Azyumardi Azra, lahir di Lubuk Alung, Sumatera Barat, pada 04 Maret 1955. Setelah lulus dari Fakultas Tarbiyah, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (1982), ia memperoleh gelar M.A. dari Departemen Bahasa-Bahasa dan Kebudayaan Timur Tengah, Columbia University, New York (1988). Kemudian, melanjutkan program Doktoral pada Departemen Sejarah, Columbia University. Dari departemen ini ia memperoleh gelar M.A. kedua pada 1989 dan M.Phil, pada 1990; sedangkan gelar Ph.D. diperolehnya pula dari Departemen Sejarah Columbia University pada 1992. Ia aktif sebagai pemakalah dalam pelbagai seminar tingkat nasional dan internasional. Selain sebagai dosen Program Pascasarjana IAIN Jakarta, Wakil Direktur Pusat Kajian Islam dan Masyarakat (PPIM), ia juga Editor-in-Chief *Studia Islamika* dan *Visiting Fellow* pada Oxford Centre for Islamic Studies, Oxford University, (1994-1995).

Muhammad Nafis, lahir di Kendal, 06 Nopember 1960. Setelah lulus dari Fakultas Dakwah IAIN Walisongo, ia mendapat gelar M.A. dari The Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal Kanada, dengan tesis: *The Concept of The Imamate in the Works of Al-Mawardi* (1993). Aktif di pelbagai Ormas Islam dan banyak menulis di surat kabar dan jurnal ilmiah. Kini, selain dosen tetap Fakultas Dakwah, IAIN Walisongo, Semarang, juga menjadi staff peneliti di Pusat Penelitian IAIN tempat dia mengajar.

M. Riza Sihbudi, adalah peneliti pada Puslitbang & Kewilayahan LIPI (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia); ISMES (*Indonesian Society for Middle East Studies*); dosen FISIP-UI; dan Wakil Ketua Dewan Redaksi *Jurnal Ilmu Politik*. Lahir di Pekalongan,

28 Juni 1957. Ia lulus dari jurusan Hubungan Internasional, FISIP UI (1984). Karya-karyanya, antara lain *Dinamika Revolusi Islam Iran* (Pustaka Hidayah, 1983); *Bara Timur Tengah* (Mizan, 1991); *Eksistensi Palestina di Mata Teheran dan Washington* (Mizan, 1992); *Palestina: Solidaritas Islam dan Tata Politik Dunia Baru* (Pustaka Hidayah, 1992); dan *Timur Tengah: Dunia Islam dan Hegemoni Amerika* (Pustaka Hidayah, 1993).

Nadirsyah, lahir di Jakarta, 08 Desember 1973. Lulusan Fakultas Syariah IAIN Syarif Hidayatulah Jakarta Jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum, kini mengabdi di almamaternya selaku staf pengajar. Di samping masih kuliah di Fakultas Hukum, Universitas Muhammadiyah, Jakarta (tingkat akhir), juga peneliti pada Lembaga Penelitian dan Pengkajian Ilmiah (LPPI) Institut Ilmu Alquran (IIQ) Jakarta. Aktif di pelbagai kelompok studi, antara lain Forum Studi Hukum Islam (FSHI) dan Flamboyant Shelter, Ciputat. Salah satu tulisannya, "Pembaruan Hukum dalam Kerangka Postmodernisme" dapat disimak pada Suyoto (editor, et.all), *Postmodernisme dan Masa Depan Peradaban* (Yogyakarta: Aditya Media, 1994.) Sejak Juni 1997 lalu, ia melanjutkan program pascasarjana di University of New England, Australia.

Mun'im A. Sirry, lahir di Madura, 09 Maret 1970. Menamatkan pendidikan menengahnya di Pesantren Tarbiyatul Mu'allimin Al-Islamiyah (TMI) Al-Amien, Prenduan, Madura (1983-1989). Pada 1994, ia lulus LL.B (Hons), Fakulty of Shari'ah & Law, International Islamic University Islamabad, Pakistan. Kemudian pada 1996 memperoleh gelar LL.M (Master of Laws) dari tempat yang sama. Menulis di berbagai surat kabar dan jurnal ilmiah di dalam maupun luar negeri. Bukunya yang telah terbit: *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar* (Risalah Gusti, 1996). Kini, Staf Pengajar Fakultas Agama Islam Universitas Muhamadiyah (UMJ), Jakarta dan Fakultas Syariah IAIN Jakarta.

Noryamin Aini, lahir di Sei-Malang, Kalimantan Selatan, 05 Maret 1963. Menamatkan pendidikan menengahnya di Pondok

Modern Gontor, Ponorogo (1983-1984). Pada 1989, ia lulus dari Fakultas Syariah, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, dan pada 1993 ia meraih gelar M.A. dalam bidang Sosiologi Hukum dari School of Social Sciences, the Flinders University of South Australia, di Adelaide, Australia. Pernah bekerja sebagai Research Assistant pada almamaternya di Adelaide. Menulis di beberapa jurnal ilmiah. Sekarang bekerja sebagai dosen tetap Fakultas Syariah, IAIN Jakarta.

Nasaruddin Umar, lahir di Ujung Bone, 23 Juni 1959, adalah dosen tetap Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah dan Yayasan Wakaf Paramadina, Jakarta. Setelah lulus dari Fakultas Syariah IAIN Alaudin, Ujung Pandang (1984), ia melanjutkan program Pascasarjana di AIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan meraih gelar Doktor (1998). Ia juga dikenal sebagai orang yang punya minat serius mengkaji sekitar masalah-masalah Alquran dan gender. Dalam rangka itu, dia pernah mengikuti *visting Ph.D. student di Institute of Islamic Studies,* McGill University, Montreal, juga *library research* di Jepang, Srilangka, Perancis, Timur Tengah, USA, Belanda, Inggris, dan Asia Tenggara. Banyak menulis artikel ilmiah di beberapa jurnal, majalah, dan surat kabar, di antaranya berkaitan dengan masalah teologi gender, yang dimuat dalam jurnal *Ulumul Qur'an.*

Ahmad Nurullah, lahir di Sumenep, 10 Nopember 1964, adalah seorang penyair dan eseis terkemuka. Tulisan-tulisannya banyak tersebar di pelbagai media massa ibu kota dan daerah. Aktif sebagai pembicara dalam pelbagai forum ilmiah. Pernah bekerja sebagai surveyor bidang hidrografi di sebuah perusahaan *engineering consultant* di Jakarta (1989—1991). Sebagai redaktur rubrik *Forum Dialog* dan *Seni Budaya* di majalah *Amanah* (1992—1995). Sekarang duduk sebagai manajer personalia di sebuah perusahaan *engineering consultant* di Jakarta.

PROFIL RAUSYANFIKR INSTITUTE YOGYAKARTA

Visi
Menuju masyarakat Islami yang rasional dan spiritual.
Misi
Membangun tradisi pemikiran yang berbasis Filsafat Islam dan Mistisisme untuk membangun tanggung jawab sosial kemasyarakatan.

Sekilas tentang RausyanFikr Institute

RausyanFikr dibentuk pada awal tahun 1990-an oleh komunitas mahasiswa di Yogyakarta yang berkumpul atas dasar semangat pemikiran dan dakwah Islam serta bersamaan dengan gaung Revolusi Islam Iran yang turut meramaikan wacana Islam di kalangan aktifis mahasiswa Islam di kampus-kampus Yogyakarta.

Pada pertengahan tahun 1995, kelompok diskusi ini memformalkan diri dalam bentuk yayasan yang diberi nama RausyanFikr. Menjelang akhir tahun 1990-an dan awal tahun 2000, RausyanFikr lebih mempertajam fokus pada isu strategis Yayasan RausyanFikr, yaitu kajian Filsafat Islam dan Mistisisme, terutama mengapresiasi serta mengembangkan wacana dari Filsafat Islam dan Mistisisme oleh para filsuf Muslim Iran yang kiranya memiliki relevansi untuk dikontribusikan demi pengembangan masyarakat Indonesia pada orientasi intelektual dan spiritual.

Pada akhir tahun 2010, kajian para peneliti RausyanFikr, melihat besarnya pengaruh transformasi Filsafat dan *Irfan* (Mistisisme) dalam Revolusi Islam Iran, perlu menyusun rencana strategis dengan sebuah konstruksi kebudayaan sehingga pengaruh Revolusi Islam Iran perlu diorientasikan pada pembangunan budaya berpikir masyarakat di Indonesia dengan tetap menjunjung tinggi semangat Negara Kesatuan Republik Indonesia dalam bingkai Kebhinekaan. Maka, pada 2010—2015, fokus program lebih dipertajam dalam bentuk pengkajian Filsafat Islam dan Mistisisme dalam format pesantren mahasiswa dengan nama Pesantren Mahasiswa Madrasah Murtadha Muthahhari. Kegiatan ini adalah upaya awal mempersiapkan sebuah konsep akhir membangun pendidikan formal berbasis perguruan tinggi untuk Sekolah

Tinggi Filsafat Islam pada 2015. Melalui RausyanFikr Institute ini, pengkondisian tersebut dengan berbasis *research center*.

Program RausyanFikr

Sejak berdirinya pada 1995 hingga tahun 2012, RausyanFikr memilki dua fokus program unggulan yang bersifat strategis dalam sosialisasi pemikiran Filsafat Islam dan Mistisisme, yaitu:

***Training* Pencerahan Pemikiran Islam (PPI)**

Program PPI ini sekarang diubah namanya menjadi Short Course Islamic Philosophy & Misticism. Per-Desember 2012, program ini sudah memasuki angkatan ke-76. Paket *short course* ini adalah format dasar pelajaran Filsafat Islam & Mistisisme. Materi-materi utama yang disajikan pada PPI/ *Short Course* Islamic Philosophy & Misticism ini:

1. Pandangan Dunia
2. Epistemologi
3. Agama dan Konstruksi Berpikir

Paket Program Lanjutan PPI

1. Paket Epistemologi (12 kali pertemuan)
2. Paket Ontologi (6 kali pertemuan)
3. Paket Wisata Epistemologi (14-20 hari *full* intensif menginap)
4. Sekolah Filsafat Islam (3 bulan)

Pesantren Mahasiswa

Peserta program pesantren mahasiswa ini adalah peserta kajian yang sudah melewati tahap–tahap program training/ *short course* dan paket kajian lanjutan. Pesantren mahasiswa ini diadakan selama 2 tahun (8 semester) tiap angkatan. Angkatan I pesantren ini telah dimulai pada bulan oktober 2010 dan diikuti oleh 12 santri.

Materi-materi pokok dalam pesantren ini

1.	Logika	: 1 semester
2.	Epistemologi	: 2 semester
3.	Filsafat Agama	: 3 semester
4.	Bahasa Arab/Persia	: 8 semester

Mahasiswa yang ingin menjadi santri harus memenuhi syarat utama, yaitu peserta yang telah menempuh tahap-tahap pengkajian Filsafat Islam dari PPI hingga paket-paket Program Lanjutan.

Pesantren Mahasiswa ini dilaksanakan dengan format santri yang menginap di pondok dan santri yang tidak menginap. Khusus santri menginap, mereka mendapatkan materi tambahan, selain amalan-amalan dan doa harian, serta Doa Kumayl dan Jausan Kabir tiap malam Jumat, juga pembahasan Alquran tematik.

2. Perpustakaan RausyanFikr

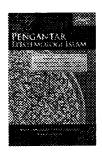
Perpustakaan RausyanFikr hadir bersamaan dengan berdirinya Yayasan RausyanFikr Yogyakarta pada tanggal 14 Maret 1995. Pendirian perpustakaan ini hadir untuk menyediakan informasi buku-buku filosofis dan akhlak yang, kiranya, diharapkan relevan dalam memberikan kontribusi terhadap pemikiran dan kebudayaan Islam yang dapat diadaptasikan dalam konteks masyarakat Indonesia. Oleh karena itu, sejalan dengan visi misinya, Perpustakaan RausyanFikr hadir untuk memberikan pelayanan penelitian yang berhubungan dengan tema penelitian Ahlulbait.

Tema Ahlulbait yang dimaksudkan adalah koleksi khusus dari khazanah pemikiran Filsafat dan Mistisisme dari para pemikir Islam, terutama dari khazanah tradisi pemikiran Islam Iran, juga mencakup latar belakang teologi para pemikir tersebut, termasuk juga koleksi buku dan penelitian yang mengkaji pemikiran mereka baik dari dunia Islam maupun Barat atau para pemikir yang punya perhatian dalam memberi perluasan tema-tema kajian para pemikir tersebut oleh para intelektual di Indonesia.

Koleksi

Koleksi Perpustakaan RausyanFikr berupa monograf atau buku. Koleksi perpustakaan RausyanFikr sampai dengan Januari 2012 adalah:

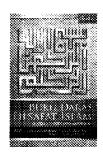
NO	Jenis Koleksi	Jumlah	
		Judul	Eksemplar
1	Ahlul Bayt	1. 051	1.959
2	Kliping Iran & Timur Tengah	53	106
3	Terbitan Berkala	262	342
4	Buku Tandon	1.058	1068
5	Skripsi & Tesis	72	72
	Jumlah	**2.506**	**3.547**

PENGANTAR EPISTEMOLOGI ISLAM

Sebuah Pemetaan dan Kritik Epistemologi Islam atas Paradigma Pengetahuan Ilmiah dan Relevansi Pandangan Dunia

Penulis : Ayatullah Murtadha Muthhari
Tebal : 317 halaman
Ukuran : 13 x 20,5 cm

Masalah epistemologi merupakan suatu pembahasan penting di bidang filsafat—yang sejak dulu senantiasa dijadikan sebagai bahan kajian dan pembahasan oleh para ilmuwan yang akhirnya menjadi sebuah topik pembahasan yang terpisah—dan pemaparan permasalahan ini, kala itu, memiliki arti dan pengaruh yang khusus.

Buku ini juga dapat disebut sabagai panduan pengetahuan Islam yang bersumber dari jantung Islam itu sendiri. Berbeda dengan sajian Epistemologi yang umum kita ketahui, buku ini memiliki kekhasan tersendiri. Di samping menganalisis secara detail pelbagai teori pengetahuan, buku ini juga menawarkan sebuah pendekatan pengetahuan berbasis "akal-rasional" yang bermuara pada pencapaian "pengetahuan teoretis". Oleh karena itu, buku ini layak menjadi pengantar bagi mereka yang hendak mempelajari teori pengetahuan dalam Islam.

BUKU DARAS FILSAFAT ISLAM

Orientasi ke Filsafat Islam
Kontemporer

Penulis : Prof. M.T Mishbah Yazdi
Tebal : 324 halaman
Ukuran : 15 x 23 cm

Banyak pelajar, yang telah menghabiskan bertahun-tahun umurnya untuk membaca buku-buku Filsafat, tidak juga memahami dengan tepat apa kebutuhan kita pada filsafat, celah apa yang bisa ditutupinya, serta manfaat yang diberikannya untuk umat manusia. Kebanyakan dari mereka belajar Filsafat hanya dengan menyimak para pemikir terkemuka. Karena metode semacam ini dipakai oleh umumnya para ahli tata bahasa, mereka pun ikut-ikutan menggunakannya. Sudah tentu, tidak banyak kemajuan yang dapat dicapai dengan cara belajar seperti itu.

Buku ini diawali dengan tinjauan singkat atas sejarah filsafat dan berbagai aliran pemikirannya agar para siswa, sedikit-banyak, bisa menyadari situasi filsafat di dunia, dari awal kemunculannya hingga saat ini, di samping agar mereka menjadi berminat mengkaji sejarah filsafat. Dalam buku ini, kita mengevaluasi kedudukan palsu yang diraih oleh ilmu-ilmu empiris di lingkungan Barat yang juga cukup memengaruhi sejumlah intelektual Timur dan mengukuhkan kedudukan sejati filsafat sebagai lawan ilmu-ilmu tersebut, penelusuran hubungan antara filsafat dan berbagai disiplin ilmu, mengukuhkan kebutuhan semua ilmu pada filsafat, serta pentingnya pengajaran filsafat, seiring upaya kami menghilangkan segala keraguan

MANUSIA SEMPURNA

Nilai dan Kepribadian Manusia pada Intelektualitas, Spriritualitas, dan Tanggung Jawab Sosial

Penulis : Murtadha Muthahhari
Tebal : 161 halaman
Ukuran : 14 x 21 cm

Untuk mengetahui seorang manusia sempurna atau teladan dari sudut pandang Islam, diperlukan bagi Muslim, karena itu seperti model. Misalnya, dengan meniru apa yang kita bisa, jika kita ingin, mencapai kesempurnaan manusia dalam ajaran Islam. Oleh karena itu, kita harus tahu manusia yang sempurna, bagaimana ia tampak dalam spiritual dan intelektual, serta apa kekhususannya sehingga kita dapat memperbaiki diri, masyarakat, dan individu lain.

Murtadha Muthahhari, filsuf dan ulama sekaligus aktifis, seperti biasa, menguraikan pembahasan yang luas dan sistematis ini dalam uraian yang sederhana. Pemaparan yang kaya dengan khazanah Filsafat, *Irfan*, dan Teologi ini tidak kehilangan makna secara sosial. Tema pembahasan ini sesungguhnya mencakup tema yang luas dan rinci. Melalui buku ini, Muthahhari tampaknya ingin memberikan struktur pengantar untuk para peminat studi Filsafat Manusia, aktifis gerakan, serta manusia pencari yang haus akan kebenaran dan makna

SOSIALISME ISLAM

Pemikiran Ali Syari'ati

Penulis : Eko Supriyadi
Tebal : 289 halaman
Ukuran : 14 x 21 cm

Buku ini merupakan sekelumit hasil dari upaya penulis untuk berusaha mencari tahu tentang sejauh mana Islam itu; sedikit hasil dari inisiasi penulis untuk mengajak semuanya memaknai ayat-ayat Tuhan yang terserak di alam raya ini, mengorek intisari hikmah, merenung, dan mengambil mutiara-mutiara di dalamnya.

Buku ini juga akan mengajak kita—melalui kajian dan telaah yang ekstensif—memasuki uraian terperinci Syari'ati tentang Islam dan Marxisme sebagai dua konsep yang terpisah. Beliau menemukan disposisi (*Nazhariah Al Intidza'*) dalam sebuah ungkapan kontroversi, tetapi tetap dalam ciri akademiknya: Sosialisme religius, Sosialisme Islam. Sebuah perspektif yang berhasil ditunjukan Eko Supriyadi menjadi sebuah paradigma.

DOA, TANGISAN, DAN PERLAWANAN

Refleksi Sosialisme Religius, Doa Ahlulbait dan Asyura di Karbala

Penulis : Ali Syari'ati
Tebal : 209 halaman
Ukuran : 14 x 21 cm

Imam Ali adalah pribadi yang sering berdoa. Lalu, bagaimana dia berdoa? Nabi juga berdoa. Akan tetapi, apa kandungan doa beliau? Buku ini mengulas doa-doa beliau dan para sahabat Nabi Saw. secara lengkap dan jelas.

Ali Syari'ati transenden, spiritualis, dan tetap realis dengan kesucian sejarah. Pemikirannya dalam buku ini menunjukkan pribadinya yang gelisah dengan perjalanan sejarah yang reduksionistis, yang terpisah dengan kehidupan spiritual sebagai bagian dari eksistensi yang tidak terpisah dari diri dan kehidupan manusia. Eksistensi manusia adalah "doa" dan "kesaksian". Penanya adalah Imam Ali, Imam Husein, dan Imam As-Sajjad. Lembarannya adalah sejarah. Syari'ati telah menuliskan lembaran sejarahnya dengan pena yang disucikannya melalui pengembaraan sejarah dan kebudayaan manusia: penanya adalah *imamah* dan lembarannya adalah *ummah*. Inilah kesucian sejarah dan sejarah yang progressif; *ummah* dan *imamah*-nya Syari'ati.

Buku Karya
Ayatullah Muhammad Baqir Shadr
Terbitan RausyanFikr

FALSAFATUNA

Materi, Filsafat, dan Tuhan dalam Filsafat Barat dan Rasionalisme Islam

407 halaman; 15 x 23 cm

RINGKASAN IQTISHADUNA "EKONOMI KITA"

Mazhab & Doktrin Ekonomi Islam

136 halaman; 13 x 20,5 cm

PROBLEMATIKA SOSIAL DUNIA MODERN

Manusia Mencari Kebebasan dan Tanggung Jawab Sosial di antara Islam, Sosialisme, dan Demokrasi Kapitalis

119 halaman; 13 x 20,5 cm

RISALATUNA: Pesan Kebangkitan Umat

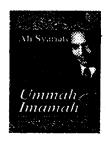
Konsep Dakwah, Pemikiran, dan Reformasi Sosial

163 halaman; 13 x 20,5 cm

TUHAN, UTUSAN, & RISALAH

Argumen Induksi Konsep Dasar Agama

104 halaman; 13 x 20,5 cm

Buku tentang Ali Syari'ati
Terbitan RausyanFikr

UMMAH & IMAMAH

Ali Syiari'ati

Konstruksi Sosiologi Pengetahuan dalan Autentisitas Ideologi dan Agama

292 halaman; 13 x 20,5 cm

DOA, TANGISAN, DAN PERLAWANAN

Ali Syari'ati

Refleksi Sosialisme Religius, Doa Ahlulbait dan Asyura di Karbala

209 halaman; 14 x 21 cm

PEREMPUAN-PEREMPUAN DI SISI MUHAMMAD SAW.

Ali Syari'ati

Poligami di antara Pembebasan, Cinta, dan Ketertindasan

129 halaman; 11,5 x 17 cm

SOSIALISME ISLAM

Eko Supriyadi

Pemikiran Ali Syari'ati

289 halaman; 14 x 21 cm